

مجلة

كلية التربية – جامعة كفر الشيخ

الشريعة في فكر الفارابي

دراسة تحليلية

إعداد

د علي إمام عبد العزيز عبيد

مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين

جامعة الأزهر فرع طنطا

دورية

علمية

محكمة

العدد الأول

السنة الرابعة عشرة

٢٠١٤م



مجلة تصدر بصفة دورية من كلية التربية
جامعة كفر الشيخ

الشريعة في فكر الفارابي
دراسة تحليلية

إعداد
د علي إمام عبد العزيز عبيد
مدرس العقيدة والفلسفة بكلية أصول الدين
جامعة الأزهر فرع طنطا

مقدمة

الحمد لله رب العالمين والصلاة والسلام على خاتم الأنبياء والمرسلين وعلى آله وصحبه ومن تبعهم بإحسان إلى يوم الدين.

وبعد.

الفكرة الأولى التي أوحت بموضوع هذا البحث، ربما تبدو للوهلة الأولى غريبة نوعا ما عنه، فهي فكرة تربط إشكالية حديثة بأخرى تراثية، وهي تثير تساؤلات ربما تدعو لإعادة فهم جوانب من التاريخ والواقع المعاصر؛ إذ إن الفهم أو الوعي عموما هو أقرب لأن يكون سيالاً مستمرا للسعي والمحاولة أكثر من كونه موضعا ثابتا يتم التوقف عنده.

تبتدئ هذه الفكرة من ملاحظة ظاهرة احتكاك الفكر الإسلامي بالفكر الغربي في العصر الحديث بكل الظروف التي صاحبته ابتداء من الاستعمار وانتهاء بالعولمة، والتي كانت أبرز آثارها وجود تيار في البيئة الإسلامية، يتبنى الفكرة العلمانية الغربية كنموذج معياري مطلق للنجاح في إدارة كل جوانب الحياة الدنيا: السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية. وهي فكرة تستهدف من الإسلام الجانب التشريعي فيه في المقام الأول، ولا تستهدف العقيدة في ذاتها بشكل مباشر إلا لدى قطاع محدود من هذا التيار، فإشكالية هذا التيار هي مع الشريعة في الأساس، وقد لا يرى قطاع من هذا التيار إشكالية مع الإسلام بعد تجريده منها وحصره في مجموعة من التصورات الاعتقادية والشعائر التعبدية.

وهذه الملاحظة (احتكاك الفكر الإسلامي بالفكر الغربي في العصر الحديث وما نتج عنه من آثار) تستدعي بدورها إلى الأذهان ملاحظة ظاهرة أخرى شبيهة، فقد حدثت ظاهرة احتكاك بين الفكر الإسلامي والفكر الغربي (الفلسفة اليونانية) قديما، ورغم اختلاف الظروف والملابسات بين الاحتكاك القديم والحديث، إلا أنه كان آنذاك أيضا، تيار فكري تأثر تأثرا عميقا بالفكر الغربي وقلده (الفلاسفة الإسلاميون).

وهاتان الملاحظتان تستدعيان بدورهما إلى الذهن عددا من التساؤلات قد تزيد ولا تنحصر فيما يلي: هل كان موقف المقلدين قديما للفكر الغربي، من الشريعة الإسلامية، مماثلا لموقف المقلدين حديثا؟ أم أن الأمر اختلف قديما عنه حديثا؟ وهل كان موقف هؤلاء الأقدمين من العقيدة الإسلامية وتصوراتهم حول قضاياها هو نفس موقفهم من الشريعة الإسلامية ورؤيتهم حولها؟ أم أن الأمر كان مختلفا في العقيدة عنه في الشريعة؟ وإذا كان الأمر كذلك فما السبب وراء هذا الاختلاف؟

هذه هي الفكرة وتداعياتها التي قادت لهذا البحث الذي يتخذ من الفارابي نموذجا يتناول موقفه من الشريعة (بالمفهوم العملي المتعلق بأفعال المكلفين)، ويحاول أن يقدم إجابة ما، عن جانب من جوانب هذه الفكرة أو تداعياتها، ويفتح الآفاق على بقية الجوانب والتداعيات، والتي أرى أنها تمثل مجالا رحبا للكثير من الدراسات التحليلية والمقارنة.

وتبرز أهمية الفارابي بهذا الخصوص؛ لأنه كما يقول الدكتور إبراهيم مدكور: "قد يكون الفارابي أكثر فلاسفة الإسلام اشتغالا

بالمسائل الاجتماعية، فهو يتعرض لها في كثير من مؤلفاته ويعنى بها عناية تدل على الرغبة والاهتمام"[١]، وهذه المسائل الاجتماعية هي التي تتعلق بالمجتمع البشري وتنظيم مختلف جوانب حياته، وهي ما تعنى به الفلسفة العملية أو السياسة المدنية، ويقابلها في جانب الدين: الشريعة بمفهومها العملي.

بل يمكن القول بأن الفارابي ربما يكون الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي انفرد بتقديم رؤية فلسفية كاملة عن الشريعة بمفهومها العملي، مقارنة بغيره من الفلاسفة الإسلاميين، فمقارنته على سبيل المثال: بأبي الحسن العامري وابن رشد، وهما أبرز من تكلم في جوانب تتعلق بذلك (ورغم أنهما قد جاءا بعده) تكشف ذلك.

فأبو الحسن العامري في كتابه الإعلام بمناقب الإسلام[٢]، تناول جوانب تتعلق بالشريعة: فتكلم عن العبادات من صلاة وصيام وزكاة وحج وجهاد (حيث اعتبره من جملتها) [٣]. وتكلم عن نظام الملك أو الحكم وما يتعلق به من واجبات[٤]، وتكلم عن الرعية وحقوق الضعفاء وحقوق من لا يدينون بدين الدولة[٥]، ولكن كلام العامري بهذا الخصوص كان في إطار المقارنة بين الإسلام وغيره من الأديان

١- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، جزء ١، ص ٧٤، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة منقحة، سنة ١٩٧٦م

٢- العامري له أيضا كتاب بعنوان: الإبانة عن علل الديانة، ذكره في مقدمة كتابه الأمد على الأبد، دون أن يذكر شيئا عن ما يتناوله هذا الكتاب، والكتاب للأسف مفقود. انظر: الأمد على الأبد، ص ٥٥، تأليف أبي الحسن العامري، تحقيق أورت ك روسن، دار الكندي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

٣- الإعلام بمناقب الإسلام، ص ١٣٧ - ١٥٠، أبو الحسن العامري، تحقيق ودراسة د أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٤- السابق، ص ١٥١ - ١٦١.

٥- السابق، ص ١٦٣ - ١٦٩.

في جوانب العقيدة والشريعة وغيرها، وبيان أفضلية الإسلام عليها في كل ذلك[١]، ولم يكن في إطار تقديم تصور فلسفي عن الشريعة.

أما فيما يتعلق بابن رشد، فهو فيلسوف وفقيه في نفس الوقت، ولا زال مؤلفه في الفقه بداية المجتهد ونهاية المقتصد، شاهدا حتى اليوم ببراعته فيه، ورغم أنه ألفه تذكرة لنفسه كما ذكر في مقدمته[٢]، إلا أن تفرده فيه، جعل منه مرجعا لا يمكن الاستغناء عنه في مجاله[٣].

لكن ابن رشد تنفصل لديه الفلسفة عن الفقه في التأليف، فلا ذكر (يعتد به بهذا الخصوص) لأحدهما عند التأليف في الآخر، باستثناء كتابه فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال.

لكن هذا الكتاب لا يخرج عن كونه محاولة من ابن رشد لاستخراج حكم شرعي فيما يتعلق بدراسة الفلسفة، فهو اجتهاد فقهي منه في هذا الأمر انتهى فيه إلى الوجوب، ورد فيه على القول بالتحريم الشائع لدى الفقهاء بهذا الخصوص[٤]. والكتاب لا يتضمن

١- انظر السابق، ص ٧٠ – ٧١، إذ أبان العامري عن غرضه من تأليف الكتاب، وانظر أيضا مقدمة المحقق للكتاب، ص ٢٢ – ٢٤.

٢- انظر: بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد مع شرح وتحقيق د عبد الله العبادي، جزء ١، ص ١٣، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة، القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

٣- يقول د عبد الله العبادي في مقدمة شرحه وتحقيقه للكتاب: "إن هذا المؤَّلف حقا فريد من نوعه، سواء أكان في موضوعه، أم في اختصاره مع فوائده الجمة، لا يستغنى عنه لا قديما ولا حديثا، فعلى صغر حجمه، فإنه حقا بداية المجتهد ونهاية المقتصد"، ص ٩.

٤- يقول ابن رشد في مقدمة الكتاب: "فإن الغرض من هذا القول أن نفحص على جهة النظر الشرعي: هل النظر في علوم الفلسفة والمنطق مباح بالشرع؟ أم محظور؟ أم مأمور به: إما على جهة الندب؟

تصورا فلسفيا عن الشريعة بمفهومها العملي (المتعلق بأفعال المكلفين).

وبذلك تتبين أهمية الفارابي في هذا الجانب، ومدى احتياجه للدراسة والتحليل.

وإما على جهة الوجوب"، ص ٢٢، دراسة وتحقيق د محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية. وانظر: ص ٢٥، وص ٢٨ – ٣٠.

تمهيد

يقرر الفارابي أن الدين والملة بمعنى واحد إذ يقول: "والدين والملة يكاد يكونان اسمين مترادفين"[١]، ويعرف الملة فيقول: "هي آراء وأفعال مقدرة مقيدة بشرائط يرسمها للجمع رئيسهم الأول، يلتمس أن ينال باستعمالهم لها غرضا له فيهم أو بهم محدودا"[٢].

وهذا التعريف للدين أو الملة هو تعريف له على وجه عام، بصرف النظر عن كونه ديانة أو ملة فاضلة أو كونه ديانة أو ملة جاهلية (بحسب تعبير الفارابي)؛ إذ يأخذ الفارابي في تقسيم الدين أو الملة إلى هذين القسمين وما قد يندرج تحتهما من أقسام، بحسب اختلاف: حال الرئيس الأول، والغرض الذي يقصده بالناس من الآراء والأفعال التي يضعها لهم، والمصدر الذي يستقي منه هذه الآراء والأفعال[٣].

إذا فالدين أو الملة عند الفارابي أيا كان نوعه فاضلا أم جاهليا، يحتوي على جزأين : آراء أو معتقدات، وأفعال؛ إذ يقول: "فإن الملة تلتئم من جزأين: من تحديد آراء، وتقدير أفعال"[٤]، ويقول في موضع آخر: "وكل ملة ففيها: آراء، وأفعال"[٥]. والفارابي يقصد بالأفعال في هذا المقام ما يشمل الأقوال أيضا باعتبار أنها أمور عملية تصدر عن

١- كتاب الملة ونصوص أخرى، ص ٤٦، الفارابي، تحقيق وتقديم د محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩١م.

٢- السابق، ص ٤٣.

٣- انظر السابق: ص ٤٣ – ٤٤.

٤- السابق، ص ٤٦.

٥- إحصاء العلوم، ص ٨٦، الفارابي، تقديم وشرح د علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦م.

إرادة، إذ يضرب الفارابي بعض الأمثلة على الأفعال التي تتضمنها الملة فيقول: "وأما الأفعال فأولها: الأفعال والأقاويل التي يعظم الله بها ويمجد"[١].

ويذكر الفارابي أن لفظة الشريعة قد شاع واشتهر إطلاقها على الجزء الثاني من جزأي الدين أو الملة وهو المتعلق بالأفعال –والتي تشمل الأقوال فيما تشمل على النحو الذي سبق– إلا أنها يمكن أن تطلق أيضا بحيث تشمل جزأي الدين أو الملة معا فتكون مرادفة لهما، إذ يقول: "وكذلك الشريعة والسنة فإن هذين إنما يقعان عند الأكثر على الأفعال المقدرة من جزأي الملة، وقد يمكن أن تسمى الآراء المقدرة أيضا شريعة، فيكون الشريعة والملة والدين أسماء مترادفة"[٢].

وهذا البحث في تناوله لموضوع الشريعة عند الفارابي، يمضي وفق المعنى الشائع والمشتهر لها، دون المعنى الآخر الذي يدخل في نطاقها ما يتعلق بالعقيدة، وهو المعنى الذي يبدو أن الفارابي لا يرى مانعا من استخدامه أحيانا، وهو الأمر الذي أوجب هذا التمهيد حتى لا يقع التباس بهذا الخصوص.

١– كتاب الملة، ص ٤٦.

٢– السابق، نفس الموضع.

المبحث الأول: نصوص الشريعة

يدور حديث الفارابي حول هذا الجانب من الشريعة في محورين أساسيين: يتعلق أولهما بواضع هذه النصوص وهدفه من وضعها، ويتعلق الثاني بالأحوال التي تحيط بكيفية وضعه لها. وبناء على ما ذكره الفارابي فيما يتعلق بالمحور الأول تنقسم الشرائع لديه: إلى شريعة فاضلة (هي المقصد الأساس للفارابي)، وشرائع جاهلية بأنواعها المختلفة (يذكرها الفارابي علي سبيل العَرَض). أما ما يذكره الفارابي فيما يتعلق بالمحور الثاني فهو يتناول بعض القضايا الأساسية حول نصوص الشريعة الفاضلة على سبيل الحصر.

المحور الأول: واضع نصوص الشريعة وهدفه من وضعها.

أولا: فيما يتعلق بالشريعة الفاضلة:

(١) يذكر الفارابي أن واضعها هو الرئيس الأول الفاضل، وهذا الرئيس قد يبدو للوهلة الأولى أن الفارابي يقدم له صورا متعددة: فهو النبي، وهو الفيلسوف، وهو الملك الحق، وهو الإمام بما قد يحمله من مفهوم شيعي. إلا أنها صور متعددة بحسب اختلاف جهات النظر عند طوائف الناس، لا تعارض بينها في الحقيقة عند الفارابي؛ فكلها تشترك في الجوهر الذي يحدد ماهية الرئيس الأول الفاضل واضع الشريعة الفاضلة، وهو أنه يضعها بتأييد من الوحي أو الاتصال بالعقل الفعال؛ حيث تمتزج كلتا الفكرتين (الوحي والاتصال بالعقل بالفعال) لديه.

(٢) وهذه الشريعة الفاضلة التي يضعها الرئيس الأول الفاضل

بواسطة الوحي، إنما تهدف إلى تحقيق السعادة القصوى للناس، وهي السعادة الحقيقية التي تتجاوز الملذات الدنيوية الزائلة أو الزائفة أو لا تقتصر عليها.

وقد أشار الفارابي إلى هذين الجانبين في كتابه الملة عندما يقول: "والرئيس الأول: [١] إن كان فاضلا وكانت رئاسته فاضلة في الحقيقة، فإنه إنما يلتمس بما يرسم من ذلك أن ينال هو وكل من تحت رئاسته السعادة القصوى التي هي في الحقيقة سعادة، وتكون تلك الملة ملة فاضلة"[١]. وعندما يقول: "[٢] فإن الرئيس الأول الفاضل إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه"[٢].

فها هنا ربط صريح بين الشريعة الفاضلة التي هي جزء من الملة الفاضلة وبين فكرة تحقيق السعادة الحقيقية أو السعادة القصوى. وهي قضية لها عود فيما بعد.

كما أن ها هنا أيضا ربط صريح بين الشريعة الفاضلة التي هي جزء من الملة الفاضلة وبين الرئيس الأول الفاضل، وربط صريح بين هذا الرئيس الأول الفاضل وبين الوحي، يزيده الفارابي وضوحا إذ يستأنف فيقول: "وإنما يقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي"[٣].

١- السابق، ص ٤٣.

٢- السابق، ص ٤٤.

٣- السابق، نفس الموضع.

ويتكرر هذا الربط الصريح عند الفارابي بين الرئيس الأول الفاضل وبين الوحي في كتابه السياسة المدنية، لكنه ربط مقرون ببعض التفاصيل الإضافية التي يغلب عليها الجانب الفلسفي، فهنا بجانب هذا: ربط بين فكرة الرئيس الأول الفاضل وفكرة المَلِك أو الحاكم كما ينبغي أن يكون عند الفلاسفة المتقدمين، تابع للمزج والتوفيق بين فكرة الوحي ونظرية الاتصال بالعقل الفعال، إذ يقول: "فالرئيس الأول على الإطلاق هو الذي لا يحتاج ولا في شيء أصلا أن يرأسه إنسان، بل يكون قد حصلت له العلوم والمعارف بالفعل"، ثم يقول: "وإنما يكون ذلك في أهل الطبائع العظيمة الفائقة إذا اتصلت نفسه بالعقل الفعال"، ثم يقول: "وهذا الإنسان هو المَلِك في الحقيقة عند القدماء وهو الذي ينبغي أن يقال فيه إنه يوحى إليه، فإن الإنسان إنما يوحى إليه إذا بلغ هذه الرتبة وذلك إذا لم يبق بينه وبين العقل الفعال واسطة"[١].

و يسترسل الفارابي فيذكر بعض التفاصيل المتعلقة بكيفية الاتصال بالعقل الفعال مما له ارتباط وثيق بفلسفته النظرية على نحو يخرج عن نطاق هذا البحث[٢]، إلا أن المقام يستدعي تنويها مهما بهذا الخصوص، فقضية النبوة والوحي في ذاتها تدخل في جملة الآراء والمعتقدات، والفارابي حين يتعرض لتفسيرها، إنما يفسرها (شأنه في ذلك شأن كل ما يتعلق بالآراء والمعتقدات) بما يتوافق مع تفاصيل

١- السياسة المدنية، ص ٧٩، تحقيق وتقديم د فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٤م.

٢- تعرضت لهذه القضية لدى الفارابي بقدر من التفصيل في ثنايا بحثي: نظرية النبوة عند مسكويه؛ بحكم سبق الفارابي لمسكويه بهذا الخصوص. وذلك في الصفحات: ٣٦٢٥ – ٣٦٢٩، منشور ضمن حولية كلية أصول الدين وكلية القرآن الكريم بطنطا، المجلد الرابع، العدد الثامن عشر، سنة ١٤٢٨هـ – ٢٠٠٧م.

الفلسفة النظرية[١]؛ لأنها فلسفة تحوي تفاصيل فيما يتعلق بالآراء والمعتقدات، عكس الفلسفة العملية التي لا تحوي مثل هذه التفاصيل بإزاء جانب التشريعات أو القوانين (وهو الجانب الذي يعنى به هذا البحث بالأساس)، وهذا الفارق بين مسلك الفارابي فيما يتعلق بالآراء أو المعتقدات وبين مسلكه فيما يتعلق بالتشريعات أو القوانين من جهة، وقيامه في نفس الوقت بالربط بين كلا الجانبين النظري (المعتقدات أو الآراء) والعملي (التشريعات أو القوانين) من جهة أخرى، يمثل المحور الحقيقي لفكر الفارابي في هذه القضية التي يعنى بها هذا البحث، ويزداد وضوحا في ثناياه.

كما يتكرر هذا الربط بين الرئيس الأول الفاضل وبين فكرة الوحي لدى الفارابي في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة لكنه أيضا مقرون بتفاصيل كاملة حول التوفيق والمزج بين الوحي ونظرية الاتصال بالعقل الفعال، وتبرز من خلال هذا العرض الفلسفي التفصيلي لنظرية الاتصال بالعقل الفعال، فكرة الربط والتوفيق بين الرئيس الأول الفاضل وكل من النبي والفيلسوف إذ يقول: "ورئيس المدينة الفاضلة ليس يمكن أن يكون أي إنسان اتفق"[٢]، ثم يقول: "وإنما يكون ذلك الإنسان إنسانا قد استكمل: فصار عقلا ومعقولا بالفعل، وقد استكملت قوته المتخيلة بالطبع غاية الكمال"[٣]، ثم يقول: "وإذا حصل ذلك في كلا جزئي قوته الناطقة وهما: النظرية، والعملية.

١- بينت في بحثي السابق تأثر مسكويه ومن قبله الفارابي بما هو منسوب لأرسطو بهذا الخصوص سواء كان صحيحا أم منحولا، وتوظيفهم لعناصر من الفلسفة المنسوبة إليه في تقديم تصور فلسفي للنبوة والوحي. وذلك في الصفحات: ٣٦١٩ – ٣٦٢٩، وأيضا الصفحات: ٣٦٤٢ – ٣٦٥٤.

٢- آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٢٢، تحقيق وتقديم د ألبير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٦م.

٣- السابق، ص ١٢٣.

ثم في قوته المتخيلة، كان هذا الإنسان هو الذي يوحى إليه"، إلى أن يقول: "فيكون بما يفيض منه إلى عقله المنفعل حكيما فيلسوفا ومتعقلا على التمام، وبما يفيض منه إلى قوته المتخيلة نبيا منذرا بما سيكون ومخبرا بما هو [آت][١] من الجزئيات . . . وهذا الإنسان هو في أكمل مراتب الإنسانية"، إلى أن ينتهي فيقول: "فهذا أول شرائط الرئيس الأول"[٢].

ويضاف إلى ذلك أن الفارابي ربط في كتابه آراء أهل المدينة الفاضلة بين فكرة الرئيس الأول الفاضل وبين كلمة لها دلالاتها الخاصة في الفكر الإسلامي لدى الكثير من فرق الشيعة وهي كلمة الإمامة، إذ يستأنف كلامه السابق فيقول: "فهذا هو الرئيس الذي لا يرأسه إنسان آخر أصلا، وهو الإمام، وهو الرئيس الأول للمدينة الفاضلة . . ."[٣]. وهي الإشارة التي التفت إليها الدكتور ألبير نصري نادر إذ يقول في مقدمته التحليلية لتحقيق هذا الكتاب: "كان هدف الفارابي تنظيم المعمورة تنظيما دينيا، وكان في ذلك متأثرا بعقيدة الإسماعيلية القائلة بإمام معصوم يخلف النبي"[٤].

لكن الأمر يتجاوز في الحقيقة مجرد التأثر بعقيدة الإسماعيلية في الإمام المعصوم الذي يخلف النبي (وهي فكرة لا تقتصر على الشيعة الإسماعيلية) فمن خلال التتبع السابق لما ذكره الفارابي في كتبه: الملة، والسياسة المدنية، وآراء أهل المدينة الفاضلة. تبدو الصورة أكثر وضوحا، فالفارابي يقدم لنا صورة واضحة للرئيس

١– في الأصل المطبوع وردت: "بما هو الآن"، وقد رأيت من خلال السياق أن صوابها ما أثبته.

٢– السابق، ص ١٢٥ – ١٢٦.

٣– السابق، ص ١٢٧.

٤– مقدمة تحليلية لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ٣٠، د ألبير نصري نادر.

الأول الفاضل، فهو إنسان يوحى إليه، ويقدر الشرائع ويضع القوانين أو التعاليم التي ينبغي أن تدار بها شؤون الناس في الحياة وفقا لهذا الوحي، وسواء تولى الحكم والملك بالفعل أم لا فهو أمر لا يهم، لكنه يظل هو الأحق به، ويظل الناس في تعاسة وشقاء بعدم تمكينه والامتثال له (وهي قضية يناقشها الفارابي من بعد) وهذا الرئيس على هذا النحو هو النبي وهو الفيلسوف وهو الإمام وهو الملك بالحقيقة، وسواء عند الفارابي اختلفت هذه الألفاظ الثلاثة في بعض المعاني أم توحدت من كل وجه بحسب اختلاف الطوائف المختلفة[١]، فهي قضية لا تعني الفارابي، فالفارابي في هذا المقام يحاول أن يقدم تصورا يكون من العمومية بحيث: يوفق فيه بين الفلسفة والدين، ويتجاوز من خلاله الخلافات بين المتدينين، ويسمح باستيعاب كافة الآراء.

وعود إلى قضية الارتباط بين الشريعة الفاضلة التي هي جزء من الملة الفاضلة وبين فكرة تحقيق السعادة الحقيقية أو السعادة

١– على سبيل المثال: نرى نحن أهل السنة أن الإمام المعصوم الذي تتلقى منه الشرائع والأحكام بوحي وإلهام من الله، هو الرسول صلى الله عليه وسلم، وأنه: لا نبوة، ولا إمامة بهذا المعنى. بعده صلى الله عليه وسلم، بينما يرى كثير من فرق الشيعة أن الإمامة بالمعنى الذي يشمل العصمة والتلقي عن الله بوجه أو بآخر وتقدير بعض الشرائع والأحكام وفقا لها، منفصلة عن النبوة وأنها مستمرة على نحو معين بعد النبي صلى الله عليه وسلم، وقد ذكر الإمام الغزالي في كتابه المنقذ من الضلال عند حديثه عن طوائف الطالبين للحق هذا المعنى، عندما قرر في معرض الرد على الإمامية دعواهم في حاجة البشر إلى التعلم من معلم معصوم ويقصدون به الإمام، فقال: "الصواب الاعتراف بالحاجة إلى المعلم، وأنه لابد وأن يكون معصوما، ولكن معلمنا المعصوم هو محمد –عليه الصلاة والسلام– فإذا قالوا: هو ميت. فنقول: فمعلمكم غائب. فإذا قالوا: معلمنا علم الدعاة وبثهم في البلاد وهو ينتظر مراجعتهم إن اختلفوا أو أشكل عليهم. فنقول: ومعلمنا قد علم الدعاة وبثهم في البلاد وأكمل التعليم إذ قال الله تعالى: اليوم أكملت لكم دينكم وأتممت عليكم نعمتي [المائدة : ٣] وبعد كمال التعليم لا يضر موت المعلم كما لا تضر غيبته". المنقذ من الضلال، ص ١٣٢، نشره الدكتور عبد الحليم محمود مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة

القصوى، فيؤكد الفارابي هذا المعنى ويشير إلى المقصود بالسعادة القصوى وطريق تحقيقها، وذلك من خلال تلخيصه وصياغته لكتاب النواميس (القوانين) لأفلاطون، إذ يقول في ثنايا ذلك أن أفلاطون: "بَيَّن أن غرض واضع النواميس فيما يحتكم من ذلك ويضعه، ابتغاء وجه الله –عز وجل- وطلب الثواب والدار الآخرة، واقتناء الفضيلة العظمى التي هي فوق الفضائل الخلقية الأربعة، وبَيَّن أنه قد يوجد في الناس متشبهون بأصحاب النواميس، وهم أقوام لهم أغراض مختلفة، فيسرعون في وضع النواميس ليبلغوا بذلك مقاصدهم الرديئة"[١]. فالشريعة الفاضلة أو النواميس التي تقصد المقصد الصحيح: هي التي تهدف إلى تحقيق السعادة الأخروية التي هي السعادة الحقيقية وذلك عن طريق اقتناء الفضيلة العظمى.

ومضمون ما جاء في النص الأصلي لكتاب القوانين لأفلاطون، أن التشريعات ينبغي لها أن تهدف إلى تحقيق الخير الإنساني (وهو ما يمكن تسميته بالسعادة المادية الدنيوية) والخير الإلهي (وهو ما عبر عنه الفارابي بالثواب أو السعادة الأخروية)، وأن تحقيق الثاني يتضمن تحقيق الأول، بينما تفويته يؤدي إلى تفويت الاثنين معا، وأن الخير الإنساني يتحقق بتحصيل أربع فضائل، وأن الخير الإلهي يتحقق بتحصيل أربع فضائل أخرى تمثل الحكمة أولها وأشهرها. فقد جاء على لسان أحد المتحاورين في هذا الكتاب أو المحاورة: "وددت يا سيدي لو قلتَ: إن قوانين كريت لا تتمتع بهذه الشهرة الفذة بين جميع الهيلينيين إلا بسبب وجيه: هو أنها تخدم الهدف الصحيح، الهدف الذي يحقق سعادة من يتمتعون بها؛ لأنهم يربطون بها في الحقيقة كل

١- تلخيص نواميس أفلاطون، ص ٣٩، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٢هـ – ١٩٨٢م.

الأشياء الطيبة: بما هو إنساني خالص، وما هو إلهي. والأول ناتج عن الثاني، وعلى ذلك فالمدينة التي تقبل الخيرات الأعظم لا تحتاج [١] لأقلها، ولكن التي ترفضها تفقدهما معا، (وفي نص آخر: من يقبل الخير الأعظم يفوز أيضا بالأقل). والخيرات الأقل: هي تلك التي تقوم منها الصحة في المقام الأول، والجمال في المقام الثاني، والقوة الجنسية وكل التمرينات البدنية في المقام الثالث، بينما تأتي الثروة غير العمياء في المقام الرابع ونعني بها الثروة ذات الرؤية الواضحة؛ لأنها هي التي تخدم الحكمة. وبالنسبة للخيرات الإلهية: تعتبر الحكمة نفسها أولها وأشهرها، تليها عفة النفس، والثالثة خليط من الحكمة والعفة والشجاعة، بينما تأتي الشجاعة نفسها في المقام الرابع"[٢].

فالشريعة الفاضلة أو القوانين الصحيحة، مرتبطة لدى الفارابي وأفلاطون بهدف تحقيق السعادة القصوى أو الخير الأعظم، وهي سعادة أخروية أو إلهية في المقام الأول تتحقق بها وتبعا لها لا دونها، سعادة مادية في عالم الدنيا أو عالم الحس إلى حين. وهذا المعنى صحيح في الجملة، ويتفق مع ما قرره الفقهاء والأصوليون فيما يتعلق بالشريعة الإسلامية وأن الغاية منها تحقيق السعادة والمصالح للعباد في الدنيا والآخرة، وكما يقول الإمام الآمدي: "وأما غاية علم الأصول: فالوصول إلى معرفة الأحكام الشرعية: التي هي مناط السعادة الدنيوية والأخروية"[٣]، وكما يقول الإمام الإسنوي: "وبعد فإن

١- في الأصل المطبوع عند هذا الموضع وردت العبارة على هذا النحو: "لا تحتاج **إلا** لأقلها" وقد رأيت حذف **إلا** وأنها خطأ؛ لأنها تتنافى مع المعنى تماما.

٢- القوانين لأفلاطون، ص ٩٣، ترجمه من اليونانية للإنجليزية د تيلور، وترجمه منها للعربية د محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٦م.

٣- الإحكام في أصول الأحكام، ص ٢١، الجزء الأول، الإمام الآمدي.، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ – ٢٠٠٣م.

أصول الفقه: علم عظم نفعه وقدره وعلا شرفه وفخره؛ إذ هو مثار الأحكام الشرعية ومنار الفتاوى الفرعية التي بها صلاح المكلفين معاشا ومعادا"[١]

لكن مفهوم السعادة القصوى الأخروية، وهي قضية تدخل في جملة الآراء والمعتقدات، تختلف لدى الفارابي (شأنها في ذلك شأن كل ما يتعلق بالآراء والمعتقدات) عن مفهومها لدى علماء المسلمين من متكلمين وفقهاء، ولا ينفك لديه عن التوافق مع تفاصيل ما جاء في الفلسفة النظرية بهذا الخصوص[٢]، فالآخرة لديه هي دار تجرد الأرواح من الأجساد لا دار عودة الأرواح إلى الأجساد، والسعادة والنعيم هنالك روحي أو عقلي فقط بصحبة الأرواح أو العقول المفارقة ولا صلة له بكل ما يتعلق بالمادة بحال من الأحوال، إذ يقول: "وذلك هو السعادة: وهي أن تصير نفس الإنسان من الكمال في الوجود إلى حيث لا تحتاج في قوامها إلى مادة، وذلك أن تصير في جملة الأشياء البريئة عن الأجسام وفي جملة الأشياء المفارقة للمواد، وأن تبقى على تلك الحال دائما أبدا، إلا أن رتبتها تكون دون رتبة العقل الفعال"[٣]. وإذ يقول عن أهل وسكان المدينة الفاضلة: "فإذا مضت طائفة وبطلت أبدانها وخلصت أنفسها وسعدت فخلفهم ناس آخرون بعدهم، قاموا في

١- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، ص ٤٣، الإمام الإسنوي، تحقيق د محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، سنة ١٤٠١هـ – ١٩٨١م.

٢- تتفق تصورات الفارابي بهذا الخصوص مع ما جاء في محاورة فيدون لأفلاطون (والتي تحكي الساعات الأخيرة في حياة سقراط) من تصورات حول: الموت، ومصير الإنسان بعده، وماهية السعادة التي تنالها نفوس الصالحين هناك. وذلك في الصفحات: ١٢٤ – ١٣٦. ترجمة د عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة معدلة ومنقحة، سنة ٢٠٠١م.

٣- آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٠٥.

المدينة مقامهم وفعلوا أفعالهم، خلصت أيضا أنفس هؤلاء، وإذا بطلت أبدانهم صاروا إلى مراتب أولائك الماضيين من تلك الطائفة وجاوروهم على الجهة التي بها يكون تجاور ما ليس بأجسام واتصلت النفوس المتشابهة من أهل الطائفة الواحدة بعضها ببعض، وكلما كثرت الأنفس المتشابهة المفارقة واتصل بعضها ببعض، كان التذاذ كل واحد منها أزيد . . . . فيكون تزايد لذات كل واحد في غابر الزمان بلا نهاية، وتلك حال كل طائفة، فهذه هي السعادة القصوى الحقيقية التي هي غرض العقل الفعال"[١].

وفي ختام هذه الجزئية من البحث، يتبين أن الشريعة الفاضلة في تصور الفارابي: هي الشريعة التي يضعها واضعها عن طريق الوحي، وأنها تهدف إلى تحقيق سعادة الناس في الآخرة في المقام الأول وفي الدنيا بالتبع، وهو معنى صحيح في الجملة من الناحية الدينية الإسلامية، لكن الفارابي حين يتجاوز هذا المعنى المباشر المتعلق بالجانب العملي، إلى تفاصيل تتعلق بالوحي والدار الآخرة (وهي تفاصيل تتعلق بالجانب النظري أو الاعتقادي ولا يعنى بها هذا البحث بشكل أساسي) فإنه يبتعد عن التصورات الدينية الإسلامية بقدر ما يقترب ويتوافق مع تيار أو آخر من تيارات الفلسفة اليونانية، فالفارابي أكثر توافقا مع الدين (ولا يعني ذلك بالضرورة أنه متوافق بشكل كامل) كلما كان الأمر أكثر اقترابا من الجانب العملي، وأكثر توافقا مع الفلسفة كلما كان الأمر أكثر اقترابا من الجانب النظري، وذلك يرجع إلى أن الفلسفة النظرية تملك تفاصيل تتعارض بدرجة أو بأخرى مع تفاصيل تتضمنها العقيدة الإسلامية (مهما حاول الفارابي

١– السياسة المدنية، ص ٨٢. وراجع أيضا نفس هذا المعنى في آراء أهل المدينة الفاضلة، ص ١٣٧ – ١٣٨.

أو غيره التقليل من شأنها أو إدعاء التوفيق والتقريب حولها)، بينما الفلسفة العملية لا تملك مثل هذه التفاصيل في نطاق بحثها وبالتالي فمساحة التعارض بينها وبين تفاصيل الشريعة الإسلامية تكاد تتلاشى إلى حد كبير.

ولعل فيما ذكره الفارابي شيئا مما يوضح هذا المعنى إذ يقول: "فالملة الفاضلة شبيهة بالفلسفة، وكما أن الفلسفة: منها نظرية، ومنها عملية . . . كذلك الملة. والعملية في الملة هي التي كلياتها في الفلسفة العملية، وذلك أن التي في الملة من العملية هي تلك الكليات مقدرة بشرائط قيدت بها"(١)، وإذ يقول: "والعلم المدني الذي هو جزء من الفلسفة، يقتصر فيما يفحص عنه من الأفعال والسير والملكات الإرادية وسائر ما يفحص عنه، على الكليات . . . ويتركها غير مقدرة بالفعل؛ لأن التقدير بالفعل لقوة أخرى غير الفلسفة"(٢).

فالفلسفة العملية تفسح المجال للدين في جانبه المقابل لها (جانب الشريعة)، على نحو أرى أنه لم يتحقق فيما يتعلق بعلاقة الفلسفة النظرية بالدين في جانبه المقابل لها (جانب العقيدة).

ولعل هذه الحقيقة (توافق الفارابي مع الدين في جانبه العملي على عكس الجانب النظري؛ للسبب الذي سبق ذكره) تفسر أيضا حرص الفارابي رغم ذلك على الربط والمزج بين كلا الجانبين العملي والنظري، بل إن أبرز مؤلفاته: آراء أهل المدينة الفاضلة، والسياسة المدنية. إذا قورن فيها الاسم بالمحتوى، وقورن فيها المحتوى بعضه ببعض، فإنه يمكن القول بأن الفارابي قد اتخذ من الفلسفة العملية ساترا

١- كتاب الملة، ص ٤٦ – ٤٧.

٢- السابق، ص ٥٩.

ووسيلة للترويج للفلسفة النظرية التي هي المقصود الأول.

وما يذكره الدكتور فوزي متري النجار بهذا الخصوص يتسم بالدقة في جانب كبير؛ إذ يقول في مقدمة تحقيقه لكتاب السياسة المدنية للفارابي: " إن مصير سقراط يصور النزاع الدائم بين: الفيلسوف الذي لا يعتقد الأشياء إلا بإقامة البرهان عليها والدائب دوما في تقصي الحقيقة، والمجتمع الذي يعيش بحسب التقاليد المألوفة والمتمسك بالعادات المرعية. . . . أدرك الفارابي هذه المشكلة كما أدركها أفلاطون من قبله: فكمسلم كان عليه أن يعيش بحسب التقاليد التي حددتها أحكام الشرع ورسمها أولوا الحل والعقد، ولكنه كفيلسوف التمس أن يوقف أهل ملته وغيرهم على ما هم عليه من الخطأ دون أن يصير إلى ما صار إليه سقراط. . . . وقد رأى أبو نصر في فلسفة أفلاطون السياسية نموذجا يقلده فلجأ إلى تغليف آرائه في الإلهيات ضمن إطار مدني"[١].

ثانيا: فيما يتعلق بالشرائع الجاهلية:

(١) الشريعة الجاهلية في نظر الفارابي هي شريعة مفصولة عن الوحي أو عن الحكمة الحقيقية المستمدة من الاتصال بالعقل الفعال؛ لأن واضعها أو الرئيس الأول لها، ليس رئيسا فاضلا وليست رئاسته رئاسة فاضلة، والرئيس الأول الفاضل عند الفارابي هو وحده على سبيل الحصر: "إنما تكون مهنته ملكية مقرونة بوحي من الله إليه، وإنما يقدر الأفعال والآراء التي في الملة الفاضلة بالوحي"[٢]. أما ما سواه من الرؤساء فليس فيهم هذه الخاصية، وبالتالي ليس لشرائعهم أو

١– مقدمة كتاب السياسة المدنية، ص ٢١، دكتور فوزي متري النجار.

٢– كتاب الملة، ص ٤٤.

سياساتهم أو رئاستهم هذه القيمة (قيمة كونها شريعة فاضلة).

(٢) الهدف من الشرائع الجاهلية هو تحقيق منافع دنيوية في الحقيقة، وهي لا تسعى لتحقيق المنافع الحقيقية الشاملة للخيرات الأخروية أو السعادة القصوى إلا على سبيل الوهم أو الخداع لا على سبيل الحقيقة، في بعض هذه الشرائع الجاهلية ، بل تظل حقيقتها مقتصرة على تحقيق المنافع الدنيوية أو الخيرات الجاهلية فقط. وهو ما يتضح من حديث الفارابي حول أنواع الرئاسات في الملل غير الفاضلة، إذ يقول: "وإن كانت رئاسته جاهلية: فإنه إنما يلتمس بما يرسمه من ذلك أن ينال هو بهم خيرا ما من الخيرات الجاهلية: إما الخير الضروري الذي هو الصحة والسلامة، وإما يسار، وإما لذة، وإما كرامة وجلالة، وإما غلبة. . . . وإن كانت رئاسته تلك رئاسة ضلالة[١] بأن يظن هو بنفسه الفضيلة والحكمة ويظن به ويعتقد فيه ذلك من تحت رئاسته من غير أن يكون كذلك: كان الذي يلتمس بذلك أن ينال هو ومن تحت رئاسته شيئا يُظَنُّ به السعادة القصوى من غير أن تكون لها حقيقة. وإن كانت رئاسته رئاسة تمويه[٢] من حيث يتعمد ذلك ومن تحت رئاسته لا يشعرون بذلك فإن أهل رئاسته يعتقدون فيه ويظنون به الفضيلة والحكمة[٣]: ويكون ملتمسه بما يرسمه: أما في الظاهر فأن ينال هو وهم السعادة القصوى، وأما في الباطن فأن ينال

١- المقصود أن هذه الرئاسة تجمع بين كونها رئاسة جاهلية وأيضا كونها رئاسة ضلالة.

٢- المقصود أن هذه الرئاسة تجمع بين كونها رئاسة جاهلية وأيضا كونها رئاسة تمويه.

٣- يقصد أنها تختلف عن الرئاسة السابقة (رئاسة الضلالة) في كون رئاسة الضلالة يعتقد هو ومن تحت رئاسته فيه الحكمة مع كون الأمر في الحقيقة ليس كذلك، أما في رئاسة التمويه فهو يعلم حقيقة نفسه وأن رئاسته ليست رئاسة حكمة ويتعمد خداع من تحته الذين يعتقدون فيه الحكمة.

بهم أحد الخيرات الجاهلية"[١].

المحور الثاني: الأحوال التي تحيط بكيفية وضع الرئيس الفاضل لنصوص الشريعة الفاضلة.

يذكر الفارابي بعض التفاصيل التي تتعلق بالشريعة الفاضلة التي يضعها الرئيس الأول الفاضل، يمكن من خلال التتبع والاستقراء لها، استخلاصها وتصنيفها في ثلاث قضايا، وهي قضايا تمثل في الحقيقة بعضا من الجوانب المهمة في الدراسات المتعلقة بالشريعة الإلهية.

القضية الأولى: نصوص الشريعة بين الوحي المباشر والاجتهاد المؤيد بالوحي.

بعد أن ذكر الفارابي أن الرئيس الأول الفاضل إنما يضع الآراء (العقيدة) والأفعال (وهي تشمل فيما تشمل الأقوال وكلاهما يمثلان الشريعة) التي في الملة الفاضلة بالوحي كما سبق بيانه، يبين مما يتعلق بهذا المقام كيفية هذا الوحي وصوره، لا من حيث علاقته بمصدره (إذ يؤكد الفارابي هنا أن هذا ليس مجال بيانه بل مجال بيانه في الفلسفة النظرية[٢])، ولكن من حيث علاقته بعملية التشريع ذاتها إذ يستأنف فيقول: " وذلك بأحد وجهين أو بكليهما: أحدهما أن توحى إليه هذه كلها مقدرة، والثاني أن يقدرها هو بالقوة التي استفادها هو عن الوحي والمُوحِي – تعالى – حتى تكشفت له بها الشرائط التي بها يقدر الآراء والأفعال الفاضلة، أو يكون بعضها بالوجه الأول وبعضها

١– السابق، ص ٤٣ – ٤٤.

٢– يختم الفارابي بعد ذلك حديثه حول هذا الأمر فيقول: "وقد تبين في العلم النظري كيف يكون وحي الله تعالى إلى الإنسان الذي يوحي إليه، وكيف تحصل في الإنسان القوة عن الوحي والموحي" . كتاب الملة، ص ٤٤.

بالوجه الثاني".[١]

وهذه الصور الثلاث هي انعكاس فلسفي لدى الفارابي للقضية مثار الخلاف لدى الأصوليين حول سنة النبي صلى الله عليه وسلم المتعلقة بالتشريع[٢]: هل هي (فيما يتعلق بمعناها دون لفظها) كلها وحي من الله ابتداء لا اجتهاد للنبي فيه، أم أن بعضها اجتهاد من النبي مصحوبة بما يمكن تسميته بوحي الإقرار أو التصويب[٣] أي أنها وإن لم تكن بوحي ابتداء لكنها تعتبر وحيا انتهاء؛ لأنه لم يقل أحد بأنها جميعا تكون بالاجتهاد المصحوب بوحي الإقرار أو التصويب فقط، وبالتالي فهذا الاحتمال من الاحتمالات الثلاث التي قال بها الفارابي لا وجود له لدى الأصوليين.

ويطرح الأصوليون هذه القضية على النحو التالي الذي يبينه الإمام الجويني إذ يقول: "اختلف الأئمة في أن رسول الله صلى الله عليه وسلم: هل كان يجتهد؟

قال قائلون: كان ينتظر الوحي ولا يجتهد.

وقال آخرون: كان يجتهد، وقد ظهر ذلك من قرائن أحواله؛ حيث قال: أرأيت لو تمضمضت.

ولعل الأصح أنه كان لا يجتهد في القواعد والأصول، بل كان ينتظر الوحي، فأما التفاصيل فكان مأذونا له في التصرف والاجتهاد، ويبقى

١- كتاب الملة، ص ٤٤.

٢- هي تمثل أحد مصدري نصوص الشريعة، إضافة إلى المصدر الأول القرآن الكريم المتفق على كونه بلفظه ومعناه من الله تعالى بالوحي الخالص الذي لا اجتهاد فيه.

٣- أي أن النبي صلى الله عليه وسلم يجتهد، ثم: إما أن يسكت الوحي عن اجتهاده ويقره عليه، أو أن ينزل مصوبا أو مرشدا له.

بين اجتهاده واجتهاد غيره صلى الله عليه وسلم فرق: وهو أن ما يراه أمارة تفيد القطع، واجتهاد غيره يفيد غلبة الظن، والله أعلم"[١].

فالإمام الجويني ذكر اختلاف الأئمة في هذه المسألة على قولين ما بين مجيز ومانع واختار هو الجواز لكن في الفروع دون الأصول، وقرر أن اجتهاد النبي يفيد القطع واليقين دون غيره من المجتهدين، وليس لذلك إلا تفسير واحد، وهو أن النبي صلى الله عليه وسلم وإن اجتهد في هذه المسائل ولم ينتظر الوحي ابتداء، إلا أنه لا ينفك عن معية الوحي له وتسديده له: إما إقرارا، وإما تصويبا. في النهاية.

ويبين الإمام أبو إسحاق الشيرازي وهو من كبار أئمة الشافعية اختلاف أئمة المذهب في هذه المسألة، وهو ينحو قريبا من منحى الإمام الجويني في التفرقة بين الفروع والأصول، فيقول فيما يتعلق بالحوادث والوقائع الجزئية: "وقد كان يجوز لرسول الله صلى الله عليه وسلم أن يحكم في الحوادث بالاجتهاد، ومن أصحابنا من قال ما كان له ذلك" ويبين اختلاف القائلين بجواز الاجتهاد حول جواز الخطأ على النبي بمقتضى الاجتهاد أم لا، ويبين الأثر المترتب على ذلك، فيقول: "وقد كان الخطأ جائزا عليه إلا أنه لا يقر عليه، ومن أصحابنا من قال ما كان يجوز عليه الخطأ: وهذا خطأ لقوله تعالى: "عفا الله عنك لم أذنت لهم"[٢]"[٣].

فالإمام أبو إسحاق الشيرازي ذكر اختلاف أئمة الشافعية حول

١- البرهان في أصول الفقه، وقد جاء حديث الإمام الجويني عن مسائل الاجتهاد والفتوى في كتاب مستقل لكن قام المحقق بنشرها كملحق في نهاية الجزء الثاني من كتاب البرهان، ص ١٣٥٦ – ١٣٥٧، تحقيق د عبد العظيم الديب، طبع على نفقة أمير قطر، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٩هـ.

٢- سورة التوبة: ٤٣.

٣- اللمع في أصول الفقه، ص٧٣، الإمام أبو إسحاق الشيرازي، تحقيق: محي الدين ديب مستو – يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب – دار ابن كثير، بيروت – دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ – ١٩٩٥م.

اجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم في فروع الشريعة على قولين ما بين مجيز ومانع، ورجح هو الجواز ويبدو من عبارته أن المجيزين هم الأكثر، ثم ذكر اختلاف المجيزين لذلك من الشافعية حول جواز الخطأ على النبي صلى الله عليه وسلم بمقتضى الاجتهاد أم لا على قولين، واختار تجويز الخطأ عليه في هذا المجال، ويبدو من عبارته أن هذا هو قول الأكثر، إلا أنه ذكر قيدا مهما بهذا الخصوص، وهو أنه صلى الله عليه وسلم لا يقر على خطأ، وبذلك فإنه لا يظهر أي أثر عملي لهذا الخلاف الأخير؛ لأن اجتهاد النبي في كل الأحوال: إما صائب وإما مُصَوَّب، وما ذلك إلا لأنه اجتهاد -وإن كان لا ينتظر الوحي ابتداء- لا ينفك عن معية الوحي وتسديده: إما إقرارا، وإما تصويبا. في نهاية الأمر.

وأما فيما يتعلق بالقواعد الشرعية أو الأحكام العامة غير المرتبطة مباشرة بوقائع جزئية فيذهب الإمام أبو إسحاق الشيرازي إلى جوازها فيقول: " ويجوز أن يتعبد الله تعالى نبيه صلى الله عليه وسلم بوضع الشرع، فيقول له: افرض وسن ما ترى أنه مصلحة للخلق، وقال أكثر القدرية[١] لا يجوز، وهذا خطأ، لأنه ليس في ذلك تجويز إحالة ولا فساد، فوجب أن يكون جائزا والله أعلم"[٢].

أما الإمام الغزالي فإنه قد فصل هذه المسألة مزيدا من التفصيل، ففرق فيما يتعلق باجتهاد النبي صلى الله عليه وسلم سواء في الحوادث الجزئية أم الأحكام العامة، بين الجواز والوقوع بالفعل، إذ يقول: "اختلفوا في تعبد النبي عليه السلام فيما لا نص فيه. والنظر في

١- يقصد بهم المعتزلة، وقد ذكر الإمام الآمدي أن شيخي المعتزلة أبا علي وأبا هاشم الجبائيان قالا: بأن الله لم يتعبد نبيه صلى الله وعليه وسلم بالاجتهاد، الإحكام في أصول الأحكام، جزء ٤، ص ٢٠٠.

٢- اللمع في أصول الفقه، ص ٧٣.

الجواز والوقوع"

ثم يقول في خلال سياق يفهم منه أنه يقصد الحوادث الجزئية: "والمختار جواز تعبده بذلك؛ لأنه ليس بمحال في ذاته ولا يفضي إلى محال ومفسدة"[١]، فذكر رأيين بهذا الخصوص فيما يتعلق بالجواز ورجح الجواز، ثم ذكر بعد تقرير الجواز عند القائلين به ثلاثة آراء حول حصول الاجتهاد منه صلى الله عليه وسلم في هذه الأمور بالفعل ورجح القول الثالث منها إذ يقول: "أما الوقوع: فقد قال به قوم، وأنكره آخرون، وتوقف فيه فريق ثالث. وهو الأصح"[٢].

ثم يقول في سياق يفهم منه أنه يقصد القواعد والأحكام الشرعية العامة: "فإن قيل: فهل يجوز التعبد بوضع العبادات ونصب الزكوات وتقديراتها بالاجتهاد؟ قلنا: لا محيل لذلك ولا يفضي إلى محال ومفسدة. . . . هذا هو الجواز العقلي، أما وقوعه فبعيد وإن لم يكن محالا، بل الظاهر أن ذلك كله كان عن وحي صريح ناص على التفصيل"[٣].

فالإمام الغزالي يقول بالجواز العقلي في كلا الحالتين، أما الوقوع بالفعل: فهو يذهب إلى التوقف في حالة الحوادث أو الأحكام الشرعية الجزئية، ويميل إلى عدم الوقوع في حالة القواعد والأحكام الشرعية العامة.

والمحصلة النهائية لهذه القضية، أن هناك بعضا من أحكام الشريعة (بصرف النظر عن كونها أحكاما جزئية فقط أم تشمل أحكاما

١- المستصفى من علم الأصول، جزء ٤، ص ٢٢، الإمام الغزالي، تحقيق د حمزة زهير حافظ، طبعة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٢- السابق، نفس الجزء، ص ٢٤.

٣- السابق، نفس الجزء، ص ٢٨.

عامة أيضا) اختلف الفقهاء والأصوليون حول كونها صادرة عن النبي صلى الله عليه وسلم بالاجتهاد دون انتظار الوحي ابتداء أم لا، والقائلون بحصول ذلك وهم الأكثرية، يرون بأن الوحي نفسه قد أذن وصرح له بذلك، كما يرون بأن الوحي يصاحبه في اجتهاده: فإن كان صوابا سكت عنه وأقره، وإن كان غير ذلك صوبه، وبالتالي فهم يجمعون بين طريقتي الوحي المتعلق بالتشريع: الوحي الخالص عن الاجتهاد الحاصل ابتداء، والوحي المصاحب للاجتهاد الحاصل في نهاية الأمر بالإقرار أو التصويب. أما القائلون بعدم حصول الاجتهاد من النبي صلى الله عليه وسلم في هذه الأمور، فهم يحصرون الوحي المتعلق بالتشريع في طريقة واحدة هي الوحي الخالص عن الاجتهاد الحاصل ابتداء.

وبالتالي يتبين أنه لم يقل أحد من الفقهاء والأصوليين بأن الوحي المتعلق بالتشريع أو غير التشريع يمكن أن ينحصر في طريق الوحي المصاحب للاجتهاد الحاصل في نهاية الأمر بالإقرار أو التصويب؛ لأن ذلك يخالف الواقع المتحقق بالقرآن الكريم وكثير من الأحاديث التي يذكر فيها النبي صلى الله عليه وسلم صراحة تلقيها عن الوحي الذي لا اجتهاد معه.

أما فيما يتعلق بالفارابي بهذا الخصوص، فإنه أجاز الطرق الثلاثة للوحي المتعلق بالتشريع وغيره من الآراء والمعتقدات، ولم يستبعد واحدا منها؛ لأنه فيما يبدو كان معنيا بالحديث عن الوحي المتعلق بالتشريع وغيره على وجه عام دون التقيد بنبي بعينه ولا بشريعة بعينها، فاستوعب الاحتمالات العقلية للقضية، ولم يستبعد واحدا منها اعتمادا على واقع بعينه قد يرى أنه يتعلق بنبي دون نبي أو شريعة دون شريعة.

إلا أن ما ذكره الفارابي بهذا الخصوص يمكن القول بأنه نتاج تأثر واضح بالبيئة الفقهية الأصولية ككل في هذه القضية دون تحديد لأسماء أو مذاهب بعينها، فالقضية كانت مثار نقاش واسع ومبكر في هذه الأوساط على النحو الذي سبق، بينما لا نجد لها أي صدى يذكر في الأوساط الفلسفية المحضة.

القضية الثانية: عدم استيفاء نصوص الشريعة لكل الحوادث.

يرى الفارابي أن الشرائع التي يضعها الرئيس الأول الفاضل، (وهي شرائع يضعها بواسطة الوحي بأحد الطريقين اللذين سبق بيانهما أو كليهما)، لا تستوفي كل الحوادث الجزئية وقد لا تستوفي أيضا بعض القواعد الكلية التي تأتى في مرتبة تالية؛ لسبب أو لآخر يسردها الفارابي في ثنايا تناوله لهذه القضية، وليس ذلك نقصا في الشرائع التي يضعها الرئيس الأول الفاضل؛ إذ إن الحياة تحوي من التغير والاختلاف ومن الكثرة والتنوع بالقدر الذي يجعل استيعاب ذلك متعذرا، كما أن الحل العملي والصحيح لهذه الإشكالية يكمن في أحد طريقين: إما أن يخلف الرئيس الأول الفاضل (الذي يتطابق تصوره مع تصور النبي الموحى إليه عند الفارابي) من يماثله في جميع أحواله -أي نبي مثله- فيستكمل ما تركه وما يستجد من أمور، وله أيضا أن ينسخ ويغير بعضا مما شرعه من سبقه. وإما أن لا يخلف الرئيس الأول الفاضل من يماثله في جميع أحواله، فيكون تقدير ما تركه وما يستجد من أمور عن طريق الاجتهاد والفقه، بأن تقاس الأمور وفق ما شرعه وقرره دون تغيير ولا نسخ لشيء منه.

يقول الفارابي فيما يتعلق بالرئيس الأول الفاضل والتشريعات المتعلقة بالجزئيات: "والرئيس الأول قد يلحقه ويعرض له أن لا يقدر

الأفعال كلها ويستوفيها، فيقدر أكثرها. وقد يلحقه في بعض ما يقدره أن لا يستوفي شرائطها كلها، بل يمكن أن تبقى أفعال كثيرة مما سبيلها أن تقدر، فلا يقدرها؛ لأسباب تعرض"(١)، ويذكر الفارابي نماذج من هذه الأسباب فيقول: "[١]إما لأن المنية تخترمه وتعاجله قبل أن يأتي على جميعها، [٢]وإما لأشغال ضرورية تعوقه . . . [٣]وإما لأنه لا يقدر الأفعال إلا عند حادث حادث وعارض عارض مما يشاهده هو أو مما يسأل عنه . . . . فتبقى أشياء كثيرة مما يجوز أن يعرض في غير زمانه أو في غير بلده"(٢).

ويقول الفارابي فيما يفهم منه أنه يقصد بعض التشريعات المتعلقة بالقواعد الكلية التي تأتي في مرتبة تالية وأسباب ترك الرئيس الأول لها: "[أ]أو يعمد إلى ما يظن أو يعلم أنها من الأفعال أصول، تمكن غيره أن يستخرج عنها الباقية، فيشرع فيها كيف وكم ينبغي أن تعمل ويترك الباقية، علما منه أنه يمكن أن يستخرجها غيره. . . [ب]أو يرى أن يبتدئ في أن يشرع ويقدر الأفعال التي هي أعظم قوة وأكثر نفعا . . . فيشرع في تلك وحدها ويترك الباقية: إما لوقت فراغه لها، أو لأن غيره يمكنه أن يستخرجها"(٣).

ويقول الفارابي فيما يتعلق بالحل العملي والصحيح لهذه الإشكالية في طريقه الأول: "فإذا خلفه بعد وفاته من هو مثله في جميع الأحوال، كان الذي يخلفه هو الذي يقدر ما لم يقدره الأول، وليس هذا فقط، بل وله أيضا أن يغير كثيرا مما شرعه الأول، فيقدره غير ذلك التقدير إذا علم أن ذلك هو الأصلح في زمانه، لا لأن الأول أخطأ، لكن

١– كتاب الملة، ص ٤٨.

٢– السابق، نفس الموضع.

٣– السابق، ص ٤٩.

الأول قدره بما هو الأصلح في زمانه، وقدر هذا بما هو الأصلح بعد زمان الأول، ويكون ذلك مما لو شاهده الأول لغيره أيضا، وكذلك إذا خلف الثاني ثالث مثل الثاني في جميع أحواله، والثالث رابع. . ."[١]. والفارابي عبر من خلال هذا النص في عبارات موجزة ودقيقة عن تصور ممتاز لقضية النسخ والشبهة الرئيسية المثارة حوله. وهي قضية سيأتي تناولها بالتفصيل فيما بعد.

أما فيما يتعلق بالطريق الثاني للحل العملي والصحيح للإشكالية السابقة، فيقول الفارابي: "وأما إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال، احتيج في كل ما يُعمل في المدن التي تحت رئاسة من تقدم، إلى أن يُحتذى في التقدير حذو من تقدم، ولا يُخالف ولا يُغير، بل يبقى كل ما قدره المتقدم على حاله، ويُنظر إلى كل ما يُحتاج إلى تقدير مما لم يصرح به من تقدم فيُستنبط ويُستخرج عن الأشياء التي صرح الأول بتقديرها، فيُضطر حينئذ إلى صناعة الفقه"[٢]، فهذا الطريق من طرق الحل ينحصر في الفقه بالاجتهاد والاستنباط وفق النصوص التي وضعها الرئيس الأول الفاضل أو النبي، وليس هناك مجال لنسخ شيء مما جاء به أو تبديله، وهي قضية سيأتي تناولها بالتفصيل في موضعها من هذا البحث.

١- السابق، ص ٤٩ – ٥٠.

٢- السابق، ص ٥٠.

والفارابي في هذا المقام يعتمد على رؤية منطقية واقعية أكدتها نصوص الإسلام، واستقرت في تراث علمائه.

فنصوص الشريعة الإلهية من الناحية الواقعية لا تستوعب جميع الوقائع الجزئية أو جميع القواعد أو الكليات التي قد تأتي في مرتبة متأخرة، وبالتالي (حتى ولو بعث أنبياء آخرون) فلا مناص من الناحية المنطقية في نهاية الأمر عن الاجتهاد، ومن المنطقي أن هذا الاجتهاد يكون بعد نصوص الشريعة وفي سياقها قياسا عليها ولا يكون خارجا عنها ولا ناسخا لها بالغا ما بلغ، وهو المعنى الذي يدل عليه حديث معاذ بن جبل حين بعثه رسول الله صلى الله عليه وسلم إلى اليمن، فقال له صلى الله عليه وسلم: "كَيْفَ تَقْضِى إِذَا عَرَضَ لَكَ قَضَاءٌ. قَالَ: أَقْضِى بِكِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ: فَبِسُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم. قَالَ: فَإِنْ لَمْ تَجِدْ فِى سُنَّةِ رَسُولِ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم وَلاَ فِى كِتَابِ اللَّهِ. قَالَ أَجْتَهِدُ رَأْيِى وَلاَ آلُو. فَضَرَبَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم صَدْرَهُ وَقَالَ: الْحَمْدُ لِلَّهِ الَّذِى وَفَّقَ رَسُولَ رَسُولِ اللَّهِ لِمَا يُرْضِى رَسُولَ اللَّهِ"(١).

١- أخرجه الإمام أبو داود في سننه، كتاب القضاء، باب اجتهاد الرأي في القضاء. رقم ٣٥٩٢، ص ٦٤٤، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية. وأخرجه الإمام الترمذي في سننه، كتاب الأحكام، باب ما جاء في القاضي كيف يقضي، رقم ١٣٢٧، طبعة بيت الأفكار الدولية، الرياض. كما أخرجه غيرهما واللفظ لأبي داود. ورغم ما ذكره بعض المُحدِّثين من أن في إسناد الحديث ضعفا، إلا أنه حديث متداول مشهور عند الفقهاء والأصوليين، وهو الأمر الذي يعنى به هذا البحث دون درجته من الصحة والضعف. على أن الإمام ابن القيم اعتبر تداوله وشهرته عند الفقهاء والأصوليين دليلا على صحته. انظر: إعلام الموقعين، جزء ٢، ص ٣٤٤ – ٣٥٤، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ.

ويقول الإمام الجويني في توضيح هذا المعنى: "القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة ومأثورة . . . ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها"[١].

ويقول الإمام الغزالي: "الإجماع لا ينسخ به؛ إذ لا نسخ بعد انقطاع الوحي"[٢]، ويقول الإمام الرازي: "وأما كون القياس ناسخا، فهو إما أن ينسخ: كتابا، أو سنة، أو إجماعا، أو قياسا. والأقسام الثلاثة الأول باطلة بالإجماع"[٣]. فالاجتهاد أو القياس ولو بلغ الإجماع، لا يجوز أن ينسخ نصوص الشريعة، فالوحي لا ينسخه إلا وحي مثله، وهو منحصر في الأنبياء دون غيرهم.

أما فيما يتعلق بخلافة الأنبياء بعضهم بعضا، وأنه يكمل بعضهم بعضا، وقد ينسخ المتأخر منهم ما سبق وأن جاء به المتقدم، فهي حقيقة وواقع يقرره نصوص الإسلام.

فمن ذلك قوله تعالى: "وَلَقَدْ أَرْسَلْنَا نُوحًا وَإِبْرَاهِيمَ وَجَعَلْنَا فِي ذُرِّيَّتِهِمَا النُّبُوَّةَ وَالْكِتَابَ فَمِنْهُم مُّهْتَدٍ وَكَثِيرٌ مِّنْهُمْ فَاسِقُونَ * ثُمَّ قَفَّيْنَا عَلَى آثَارِهِم بِرُسُلِنَا وَقَفَّيْنَا بِعِيسَى ابْنِ مَرْيَمَ وَآتَيْنَاهُ الإِنجِيلَ . . ."[٤].

١- البرهان في أصول الفقه، جزء ٢، ص ٧٤٣.

٢- المستصفى من علم الأصول، جزء ٢، ص ١٠٥.

٣- المحصول في أصول الفقه، جزء ٣، ص ٣٦٠، الإمام الرازي، تحقيق د طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت.

٤- سورة الحديد: ٢٦ – ٢٧.

وقوله تعالى: "شَرَعَ لَكُم مِّنَ الدِّينِ مَا وَصَّى بِهِ نُوحًا وَالَّذِي أَوْحَيْنَا إِلَيْكَ وَمَا وَصَّيْنَا بِهِ إِبْرَاهِيمَ وَمُوسَى وَعِيسَى أَنْ أَقِيمُوا الدِّينَ وَلا تَتَفَرَّقُوا فِيهِ . . . "(١). وقوله تعالى: " وَأَنزَلْنَا إِلَيْكَ الْكِتَابَ بِالْحَقِّ مُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيْهِ مِنَ الْكِتَابِ وَمُهَيْمِنًا عَلَيْهِ فَاحْكُم بَيْنَهُم بِمَا أَنزَلَ اللّهُ وَلاَ تَتَّبِعْ أَهْوَاءهُمْ عَمَّا جَاءكَ مِنَ الْحَقِّ لِكُلٍّ جَعَلْنَا مِنكُمْ شِرْعَةً وَمِنْهَاجًا . . ."(٢). فهناك جوانب تتفق فيها شرائع الأنبياء جميعا، وهناك جوانب تختلف بحسب اختلاف الأزمان وما تقتضيه من تفاوت المصالح، فقد ينسخ المتأخر منهم بعضا مما جاء به المتقدم مع تقريره للباقي كما يحكي المولى عز وجل عن عيسى عليه السلام مع قومه: "وَمُصَدِّقًا لِّمَا بَيْنَ يَدَيَّ مِنَ التَّوْرَاةِ وَلأُحِلَّ لَكُم بَعْضَ الَّذِي حُرِّمَ عَلَيْكُمْ وَجِئْتُكُم بِآيَةٍ مِّن رَّبِّكُمْ فَاتَّقُواْ اللّهَ وَأَطِيعُونِ"(٣).

ومن ذلك أيضا قول النبي صلى الله عليه وسلم: "مَثَلِى وَمَثَلُ الأَنْبِيَاءِ كَمَثَلِ رَجُلٍ بَنَى دَارًا فَأَتَمَّهَا وَأَكْمَلَهَا إِلاَّ مَوْضِعَ لَبِنَةٍ فَجَعَلَ النَّاسُ يَدْخُلُونَهَا وَيَتَعَجَّبُونَ مِنْهَا وَيَقُولُونَ لَوْلاَ مَوْضِعُ اللَّبِنَةِ. قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صلى الله عليه وسلم: فَأَنَا مَوْضِعُ اللَّبِنَةِ جِئْتُ فَخَتَمْتُ الأَنْبِيَاءَ"(٤).

١– سورة الشورى: ١٣.

٢– سورة المائدة: ٢٨.

٣– سورة آل عمران: ٥٠.

٤– أخرجه الإمام البخاري من حديث جابر بن عبد الله، كتاب المناقب، باب خاتم النبيين صلى الله عليه وسلم، رقم ٣٥٣٤ ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، ص ٦٧٩، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، سنة ١٤١٩هـ – ١٩٩٨م. وأخرجه الإمام مسلم من حديث جابر بن عبد الله، كتاب الفضائل، باب ذكر كونه خاتم النبيين، رقم ٢٢٨٧ ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، جزء ٤، ص ١٧٩١، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة مكتبة الحلبي بالقاهرة، طبع دار الحديث بالقاهرة عن طبعة دار الحلبي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ – ١٩٩١م. واللفظ للإمام مسلم. كما أخرجاه أيضا عن غيره من الصحابة.

فالأنبياء يتبع ويصدق المتأخر منهم المتقدم في بعض جوانب الشريعة، ويكمل بعضهم ما لم يأت به المتقدم أو ينسخه ويغيره في جوانب أخرى، لا عن قصور أو عيب فيما جاء به المتقدم، ولكن لاختلاف المصلحة أو استحداثها باختلاف الزمان.

فالنسخ أو الإكمال في نصوص الشرائع الإلهية لا يوجب نقصا ولا عيبا ولا بداء عليه سبحانه، وهو أمر قرره المتكلمون والأصوليون والفقهاء باستفاضة في مؤلفاتهم، يقول الإمام الشافعي: "إن الله خلق الخلق لما سبق في علمه مما أراد بخلقهم وبهم، لا معقب لحكمه وهو سريع الحساب، وأنزل عليهم الكتاب تبيانا لكل شيء وهدى ورحمة، وفرض فيه فرائض أثبتها، وأخرى نسخها رحمة لخلقه بالتخفيف عنهم وبالتوسعة عليهم زيادة فيما ابتدأهم به من نعمه، وأثابهم على الانتهاء إلى ما أثبت عليهم جنته والنجاة من عذابه، فعمتهم رحمته فيما: أثبت، ونسخ. فله الحمد على نعمه"[١]، فالناسخ والمنسوخ كلاهما رحمة ونعمة وحكمة من الله عز وجل، كل في موقعه من البداية والنهاية، وكله ثابت ومستقر في سابق علم الله تعالى.

ويقول الإمام الجويني في معرض رده على من أنكر النسخ ورآه عيبا وقدحا في الله تعالى: "ثم لا يمتنع في غيبه أن يكون الاستصلاح في تبديل الأحكام كلما فتر قوم في امتثال الأحكام، أرسل الله تعالى إليهم مبتعثا جديدا بحكم جديد، فلا وجه لادعاء الاستحالة من طريق العقل"[٢].

١- الرسالة، ص ١٠٦، الإمام الشافعي، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

٢- البرهان، جزء ٢، ص ١٣٠١.

ويقول الإمام القرطبي عن النسخ: "وليس هذا من باب البداء، بل هو نقل العباد من عبادة إلى عبادة وحكم إلى حكم لضرب من المصلحة، إظهارا لحكمته وكمال مملكته، ولا خلاف بين العقلاء أن شرائع الأنبياء قصد بها مصالح الخلق الدينية والدنيوية، وإنما كان يلزم البداء لو لم يكن عالما بمآل الأمور، وأما العالم بذلك فإنما تتبدل خطاباته بحسب تبدل المصالح: كالطبيب المراعي أحوال العليل. فراعى ذلك في خليقته بمشيئته وإرادته، لا إله إلا هو، فخطابه يتبدل، وعلمه وإرادته لا تتغير"[١].

وبذلك يتبين أن تصورات الفارابي فيما يتعلق بالشريعة التي يضعها الرئيس الأول الفاضل (الذي يرادف لديه النبي والتي يضعها عن طريق الوحي) من عدم استيعاب نصوصها لكل الجزئيات ولجميع القواعد والكليات التي تأتي في مرتبة متأخرة، وما يستتبع ذلك من: (١)وجود خلفاء مماثلين لهذا الرئيس يكملون ما جاء به وقد ينسخون بعضه أو يبدلونه بحسب المصلحة (عن طريق الوحي). (٢)أو وجود الاجتهاد في نطاق ماقرره الرئيس الأول دون نسخ أو تبديل. هي تصورات مركبة متكاملة ناتجة عن رؤية منطقية واقعية لدى الفارابي، وجدها مقررة ومستقرة في البيئة الإسلامية: في نصوص الإسلام، وفي تراث علمائه على وجه العموم. بينما لا يوجد لها مثيل في التصورات الفلسفية المحضة.

١– الجامع لأحكام القرآن الكريم، جزء ٢، ص ٣٠٣، الإمام القرطبي، تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ – ٢٠٠٦م.

القضية الثالثة: وضع الشريعة على طريقة البيان والتبليغ دون اشتراط التمكن من التطبيق والتنفيذ على الناس.

يربط الفارابي بين الشريعة والملة الفاضلة وبين الوحي، وواضع هذه الشريعة عنده هو الرئيس الفاضل وهو النبي وهو الفيلسوف وهو الإمام وهو المَلِك بالحقيقة، حيث استخدم الفارابي هذه الألفاظ كمتدرادفات لحقيقة واحدة عنده (وإن تنوعت حقائقها عند غيره) على نحو ما سبق في موضعه من هذا البحث. بل كلمة المُلك لا تطلق عنده على الرئاسات الجاهلة؛ "لأن المُلك عند القدماء ما كان بمهنة ملكية فاضلة"[١].

والسؤال المطروح عند هذه القضية: هل هذا الرئيس الفاضل أو النبي أو الفيلسوف أو الإمام أو الملك بالحقيقة، الواضع للشريعة عن طريق الوحي، يشترط فيه أن يتولى الحكم بالفعل أم يكفي كونه مستحقا له؟ وهو السؤال الذي يتبع الإجابة عليه، الإجابة عن السؤال المتعلق بطريقة وضعه للشريعة: هل يكتفى فيها بالبيان والتبليغ والإرشاد للناس، أم لا بد فيها من التمكن من التطبيق عليهم والإنفاذ فيهم طوعا أو كرها؟

ويجيب الفارابي عن السؤال الأول إجابة صريحة إذ يقول: "المَلِك هو مَلِك بالمهنة الملكية وبصناعة تدبير المدن وبالقدرة على استعمال الصناعة الملكية أي وقت صادف رئاسة على مدينة، سواء اشتهر بصناعته أو لم يشتهر بها، وجد آلات يستعملها أو لم يجد، وجد قوما يقبلون منه أو لا، أُطِيع أو لم يطع، كما أن الطبيب هو طبيب

١– كتاب الملة، ص ٥٥.

بالمهنة الطبية، عرفه الناس بها أو لم يعرفوه، تأتت له آلات صناعته أو لا، وجد قوما يخدمونه بتنفيذ أفعاله أو لم يجد، صادف مرضى يقبلون قوله أو لا، وليس ينقص طبه ألا يكون له شيء من هذه، كذلك الملك هو ملك بالمهنة والقدرة على استعمال الصناعة، تسلط على قوم أو لم يتسلط، أُكْرِم أو لم يكرم، موسرا كان أو فقيرا"[(١)].

فهذا الملك أو النبي أو الرئيس الفاضل . . . إلخ، لا يشترط فيه أن يتولى الحكم بالفعل ويكفي فيه كونه مستحقا له، وبالتالي فإن الإجابة عن السؤال الثاني ستكون: بأن الشريعة الفاضلة التي يضعها، يكفى فيها مجرد البيان والإرشاد، ولا يشترط لها التمكن من التطبيق والإنفاذ على الناس.

ورأي الفارابي بهذا الخصوص هو رأي صحيح في نفسه، فكثير من الأنبياء والمرسلين كذبهم أقوامهم ورفضوا ما جاءوا به من عند الله، رغم عنايتهم في البلاغ والبيان والإرشاد.

كما أن هذا الرأي يساعد الفارابي ولا يعوقه في عملية التوفيق التي سعى من خلالها لدمج ألفاظ: الرئيس الفاضل، والملك بالحقيقة، والفيلسوف، والنبي، والإمام. في حقيقة واحدة بهذا الخصوص، رغم دلالاتها المختلفة عند أصحابها، فالفلاسفة اليونانيون لم يحكموا بالفعل وإن كانوا مستحقين له من وجهة نظرهم أو من وجهة نظر أتباعهم، واكتفوا بالتعليم والإرشاد، والأغلبية الساحقة من الأئمة المعصومين عند الشيعة لم يحكموا بالفعل وإن كانوا مستحقين له من وجهة نظر أتباعهم، واكتفوا أيضا بالتعليم والإرشاد. كما أن الحقيقة أن كثيرا من

١- فصول منتزعة، ص ٤٩، الفارابي، تحقيق وتقديم د فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

الأنبياء والرسل لم يتولوا الحكم بالفعل بل كُذِّبوا وأوذوا وإن كانوا مستحقين للطاعة والإتباع.

المبحث الثاني: الاجتهاد في الشريعة (الفقه)

يرى الفارابي أنه في حالة ذهاب واضع الشريعة بواسطة الوحي، وعدم وجود من يخلفه ممن يماثله في كل شيء، فإنه لا مناص من الاجتهاد في إطار نصوص الشريعة التي قررها والقياس عليها، أي لا مناص من الاحتياج إلى صناعة الفقه، إذ يقول: ""وأما إذا مضى واحد من هؤلاء الأئمة الأبرار الذين هم الملوك في الحقيقة ولم يخلفه من هو مثله في جميع الأحوال، احتيج في كل ما يُعمل في المدن التي تحت رئاسة من تقدم، إلى أن يُحتذى في التقدير حذو من تقدم، ولا يُخَالف ولا يُغَير، بل يبقى كل ما قدره المتقدم على حاله، ويُنظر إلى كل ما يُحتاج إلى تقدير مما لم يصرح به من تقدم، فيُستنبط ويُستخرج عن الأشياء التي صرح الأول بتقديرها، فيُضطر حينئذ إلى صناعة الفقه"[١].

ويمكن صياغة ما تناوله الفارابي فيما يتعلق بهذا الجانب من الشريعة (جانب الاجتهاد أو صناعة الفقه) في ثلاثة محاور أساسية:

الأول: تعريفه لصناعة الفقه: بالمعنى العام، وبالمعنى الخاص الذي هو مقصود هذا البحث. وهي قضية تناولها على نفس النحو في كتابيه: الملة، وإحصاء العلوم.

الثاني: بيانه للشروط والضوابط اللازمة للاجتهاد أو لصناعة الفقه، وهي تقريبا ترداد لعناوين أهم الموضوعات التي يتناولها الأصوليون في علم أصول الفقه. وهي قضية تناولها الفارابي في كتابه الملة.

١- كتاب الملة، ص ٥٠.

الثالث: بيانه للقياس الفقهي، وهو يعتبر أهم أدوات الاجتهاد الفقهي، وقد حظي لدى الفارابي بأهمية خاصة في سياق منفصل عن مؤلفاته التي تناول فيها كل القضايا السابقة من هذا البحث؛ حيث أفرد له فصلا خاصا في ثنايا كتبه المنطقية، وقاربه ورجع به إلى القياس المنطقي الأرسطي الشمولي.

المحور الأول: تعريف صناعة الفقه.

يعرف الفارابي هذه الصناعة في كتابيه: الملة وإحصاء العلوم بنفس العبارات تقريبا إذ يقول: "هي التي يقتدر الإنسان بها: على أن يستخرج ويستنبط صحة تقدير شيء شيء مما لم يصرح واضع الشريعة بتحديده، عن الأشياء التي صرح فيها بالتقدير. وتصحيح ذلك بحسب غرض واضع الشريعة بالملة بأسرها التي شرعها في الأمة التي لهم شُرِّعت . . . فمن كان هكذا فهو فقيه"[١].

ويبين الفارابي بأن هذا التعريف الذي ذكره لصناعة الفقه، إنما هو تعريف لها بالمعنى العام الذي يوازي لديه مفهوم الملة أو مفهوم الشريعة بالمعنى العام لا بالمعنى العملي الخاص (وهو مفهوم يستخدمه الفارابي أحيانا كما تبين في التمهيد من هذا البحث) أي الذي يشمل الآراء (المعتقدات)، والأفعال (وهي تتضمن الأقوال عنده أيضا كما سبق بيانه في التمهيد).

فصناعة الفقه على نفس هذا المنوال لدى الفارابي، إذ يستأنف فيقول: "وإذا كان التقدير في شيئين: في الآراء، وفي الأفعال. لزم أن

١– السابق، نفس الموضع. وانظر إحصاء العلوم، ص ٨٥ – ٨٦.

تكون صناعة الفقه جزأين: جزءا في الآراء، وجزءا في الأفعال"[١].

كما يقول مبينا ارتباط ذلك بمفهوم الملة لديه: "وكل ملة ففيها آراء وأفعال: . . . فلذلك يكون علم الفقه جزأين: جزء في الآراء، وجزء في الأفعال"[٢].

وبالتالي فيمكن القول بأن صناعة الفقه بالمعنى الخاص عند الفارابي (الذي يعنى به هذا البحث) هي الصناعة التي يكتسب بها الإنسان القدرة على: استنباط وتقدير غير المصرَّح به في الشريعة من المصرَّح به فيها، اعتمادا على مراعاة العلة والغرض فيما بينهما. فيما يتعلق بجانب الأفعال والأقوال فقط دون الآراء أو المعتقدات.

وتعريف الفارابي بهذا الخصوص إذا قارناه بتعريفات الفقهاء والأصوليين، يتبين أنه تعريف لأصول الفقه لا الفقه، وهو تعريف لأصول الفقه بجانب فقط منه دون غيره من الجوانب.

فعلى سبيل المثال: يقول الإمام الشيرازي في تعريف الفقه وأصوله: " والفقه معرفة الأحكام الشرعية التي طريقها الاجتهاد. والأحكام الشرعية: هي الواجب، والمندوب، والمباح، والمحظور، والمكروه، والصحيح، والباطل"[٣]، ثم يقول: "وأما أصول الفقه: فهي الأدلة التي يبنى عليها الفقه الأحكام، وما يتوصل به إلى الأدلة على سبيل الإجمال. والأدلة هاهنا: خطاب الله عز و جل، وخطاب رسوله صلى الله عليه و سلم وأفعاله وإقراره، وإجماع الأمة، والقياس، والبقاء على حكم الأصل عند عدم هذه الأدلة، وفتيا العالم في حق

١- كتاب الملة، ص ٥٠.

٢- إحصاء العلوم، ص ٨٦.

٣- اللمع في أصول الفقه، ص ٣٤.

العامة. وما يتوصل به إلى الأدلة: فهو الكلام على تفصيل هذه الأدلة ووجوهها وترتيب بعضها على بعض"[١].

ويقول الإمام الشافعي فيما يتعلق بوجوه العلم بالأحكام الشرعية: "ليس لأحد أبداً أن يقول في شيء: حلَّ ولا حرُم، إلا من جهة العلم. وجهةُ العلم: الخبرُ في الكتاب أو السنة، أو الإجماع، أو القياس"، ثم يقول في تعريف القياس: "والقياس ما طُلِب بالدلائل على موافقة الخبر المتقدم: من الكتاب أو السنة؛ لأنهما عَلَمُ الحق المُفتَرَضِ طَلَبُهُ . . .وموافقته تكون من وجهين: أحدهما: أن يكون الله أو رسوله حَرَّم الشيء منصوصاً أو أَحَلَّه؛ لمعنى. فإذا وجدنا ما في مثل ذلك المعنى فيما لم يَنُصَّ فيه بعينه كتابٌ ولا سنة، أحللناه أو حرمناه؛ لأنه في معنى الحلال أو الحرام. أو نجد الشيء يشبه الشيءَ منه والشيءَ من غيره، ولا نجد شيئاً أقربَ به شَبَهَاً من أحدهما، فنلحقه بأَولى الأشياء شَبَهَاً به"[٢].

فالفقه عند الفقهاء والأصوليين هو: العلم بالأحكام الشرعية المتعلقة بأفعال المكلفين من وجوب وحرمة . . . إلخ على وجه التفصيل. أما أصول الفقه فهو الأدلة والطرق والأدوات ووجوه دلالاتها، التي توصل إلى ذلك ويقتدر معها على ذلك، وهي: نصوص القرآن والسنة، والإجماع، والقياس، وما يزيد عنها عند بعض الفقهاء والأصوليين. وذلك على وجه الإجمال دون ذكر تفاصيل هذه الأدلة في جزئية جزئية من جزئيات الأحكام الشرعية[٣].

فتعريف الفارابي لصناعة الفقه، هو في حقيقته تعريف لأصول

١- السابق، ص ٣٥ – ٣٦.

٢- الرسالة، ص ٣٩ – ٤٠.

٣- انظر أيضا: المستصفى، جزء ١، ص ٨ – ١١.

الفقه عند الفقهاء والأصوليين، لكن بدليل واحد من أدلته وأداة واحدة من أدواته وهي القياس، بينما أغفل بقيتها. رغم أن الفارابي قد مر على جانب كبير منها ومن ووجوه دلالاتها على نحو عابر، عند بيانه للشروط والضوابط اللازمة لصناعة الفقه، كما سيأتي بيانه. ويبدو أن الفارابي اعتبرها أدوات تمهيدية خارجة عن الماهية، للأداة الأساسية الحقيقية المعبرة عن هذه الصناعة من وجهة نظره، وهي القياس.

وهي وجهة نظر قد لا تبدو بعيدة عن ما قرره بعد ذلك الإمام الجويني بما له من مكانة في علم الأصول، عندما قال في شأن القياس: "القياس مناط الاجتهاد، وأصل الرأي، ومنه يتشعب الفقه وأساليب الشريعة، وهو المفضي إلى الاستقلال بتفاصيل أحكام الوقائع مع انتفاء الغاية والنهاية، فإن نصوص الكتاب والسنة محصورة مقصورة، ومواقع الإجماع معدودة ومأثورة . . . ونحن نعلم قطعا أن الوقائع التي يتوقع وقوعها لا نهاية لها"[(١)].

المحور الثاني: الشروط والضوابط اللازمة للاجتهاد أو لصناعة الفقه

أولا: استيفاء العلم بنصوص الشريعة التي وضعها صاحب الشريعة الأول عن طريق الوحي، وهذه النصوص تشمل أقواله وأفعاله فيما يتعلق بالتشريع. وطريق العلم بهذه النصوص إما بالمشاهدة والسماع المباشر من واضع الشريعة، وإما عن طريق الخبر بأقسامه.

١- البرهان في أصول الفقه، جزء ٢، ص ٧٤٣.

يقول الفارابي فيما يتعلق بهذا الخصوص: "فالفقيه في الأفعال[١] يلزمه أن يكون قد استوفى علم كل ما صرح واضع الشريعة بتحديده من الأفعال. والتصريح: ربما كان بقول، وربما كان بفعل يفعله واضع الشريعة فيقوم فعله ذلك مقام قوله في ذلك الشيء أنه ينبغي أن يُفعل فيه كذا وكذا"[٢]. ثم يقول فيما يتعلق بطرق العلم بهذه الأقوال والأفعال: "ويصل إلى ألفاظ واضع الشريعة في جميع ما شرعه بقول، وإلى أفعاله فيما شرعه بأن فعله ولم ينطق به: إما بالمشاهدة والسماع منه إن كان في زمانه وفي صحبه، وإما بالأخبار عنه. والأخبار عنه: إما مشهورة، وإما مقنعة. وكل واحدة من هذه: إما مكتوبة، وإما غير مكتوبة"[٣].

ثانيا: العلم بالناسخ والمنسوخ فيما وضعه صاحب الشريعة، فيبني على الناسخ في اجتهاده دون المنسوخ، يقول الفارابي بهذا الخصوص: "وأن يكون مع ذلك عارفا بالشرائع التي إنما شرعها الأول بحسب وقت ما ثم أبدل مكانها غيرها واستدامها، ليحتذي في زمانه حذو الأخيرة لا الأولى"[٤].

ثالثا: العلم باللغة التي وضعت بها الشريعة، ووجوه دلالاتها عند المخاطبين بها في زمان وضع الشريعة. يقول الفارابي بهذا الخصوص: "ويكون أيضا عارفا باللغة التي بها كانت مخاطبة الرئيس

١- يقصد هنا الفقه بالمعنى العملي الخاص والذي يعنى به هذا البحث، وهو في مقابلة الفقه بالمعنى العام الذي يشمل الآراء والمعتقدات أيضا بجانب الأقوال والأفعال.

٢- كتاب الملة، ص ٥٠ – ٥١.

٣- السابق، ص ٥١ – ٥٢.

٤- السابق، ص ٥١.

الأول، وعادات أهل زمانه في استعمالهم لغتهم"[١]، ويذكر الفارابي بعض التفاصيل كالعلم بدلالة الحقيقة والاستعارة، والعلم بدلالة المشترك اللفظي، والعلم بدلالة العام والخاص والمطلق والمقيد، فيقول بأن الفقيه يجب أن يكون عارفا في اللغة: "ما كان منها يستعمل في الدلالة على الشيء بجهة الاستعارة له، وهو في الحقيقة اسم غيره . . . ويكون له مع ذلك جودة فطنة للمعنى الذي أريد بالاسم المشترك في الموضع الذي استعمل فيه ذلك الاسم . . . ويكون له جودة فطنة أيضا: للذي يستعمل على الإطلاق ومقصد القائل أخص منه، والذي يستعمل في ظاهر القول على التخصيص ومقصد القائل أعم منه، والذي يستعمل على التخصيص أو على العموم أو على الإطلاق ومقصد القائل هو ما يدل ذلك عليه في الظاهر"[٢].

رابعا: العلم بالواقع من المشهور من أحوال الناس وعاداتهم، والتمييز بين أوجه الشبه وأوجه التباين فيما بينها، فيتمكن من تنزيل الحكم على كل حالة بما يليق بها أو تحقيق مناط العلة الموجبة للحكم فيها، وهي مسائل لها تعلق بتعليل الأحكام، يقول الفارابي بهذا الخصوص: "ويكون له معرفة بالمشهور من الأمور والذي هو في العادة، ويكون له مع ذلك قوة على أخذ التشابه والتباين في الأشياء، وقوة على اللازم للشيء من غير اللازم"[٣].

وما ذكره الفارابي فيما يتعلق بهذا الخصوص جاء على سبيل الإجمال دون تفصيل وعلى سبيل الانتقاء دون استيعاب، لرءوس مسائل تناولها علماء أصول الفقه بالتفصيل والاستيعاب.

١- السابق، نفس الموضع.

٢- السابق، نفس الموضع.

٣- السابق، نفس الموضع.

وذلك يتبين من مقارنته ببعض ما ذكره علماء أصول الفقه بهذا الصدد، فالإمام الشيرازي على سبيل المثال يذكر شروط المفتي فيقول: "وينبغي أن يكون المفتي عارفا بطرق الأحكام وهي: الكتاب – والذي يجب أن يعرف من ذاك ما يتعلق بذكر الأحكام والحلال والحرام دون ما فيه من القصص والأمثال والمواعظ والأخبار- ويحيط بالسنن المروية عن رسول الله صلى الله عليه وسلم في بيان الأحكام، ويعرف الطرق التي يعرف بها ما يحتاج إليه من الكتاب والسنة من أحكام الخطاب وموارد الكلام ومصادره: من الحقيقة والمجاز، والعام والخاص، والمجمل والمفصل، والمطلق والمقيد، والمنطوق والمفهوم، ويعرف من اللغة والنحو ما يعرف به مراد الله تعالى ومراد رسوله صلى الله عليه و سلم في خطابهما، ويعرف أحكام أفعال رسول الله صلى الله عليه و سلم وما تقتضيه، ويعرف الناسخ من ذلك والمنسوخ وأحكام النسخ وما يتعلق به، ويعرف إجماع السلف وخلافهم ويعرف ما يعتد به من ذلك وما لا يعتد به، ويعرف القياس والاجتهاد والأصول التي يجوز تعليلها وما لا يجوز، والأوصاف التي يجوز أن يعلل بها وما لا يجوز، وكيفية انتزاع العلل، ويعرف ترتيب الأدلة بعضها على بعض وتقديم الأولى منها ووجوه الترجيح، ويجب أن يكون ثقة مأمونا لا يتساهل في أمر الدين"(١).

وكل شرط من هذه الشروط إضافة إلى غيرها: كالقول في الأخبار المنقولة عن الرسول صلى الله عليه وسلم وطرق العلم بها وأقسامها وأحكامها. جاء ذكرها في كتاب الإمام الشيرازي في فصل أو عدة فصول بالتفصيل، شأنه في ذلك شأن جميع المصنفات في أصول الفقه. فما ذكره الفارابي في هذا الخصوص لا يخرج عن كونه

١- اللمع في أصول الفقه، ص ٢٥٤ – ٢٥٥.

ترددا (دون استيعاب ولا تفصيل) لبعض رءوس المسائل التي تناولتها جميع المصنفات في أصول الفقه على نحو مفصل[١]، وهي نتاج تأثر الفارابي بالبيئة الإسلامية الخالصة، ولا أثر فيها للمكونات الفلسفية اليونانية وتوابعها.

المحور الثالث: القياس الفقهي.

تبين فيما سبق أن تعريف الفارابي لصناعة الفقه (وهي الصناعة المتعلقة بالاجتهاد في الشريعة) هو في حقيقته تعريف لأصول الفقه عند الفقهاء والأصوليين، لكن بدليل واحد من أدلته وأداة واحدة من أدواته وهي القياس، فالفارابي يكاد يعتبر القياس الأداة الأساسية الحقيقية المعبرة عن هذه الصناعة، وما سواه هو شروط تمهد له خارجة عن الماهية.

وقد أفرد الفارابي للقياس الفقهي فصلا كاملا في كتابه القياس من كتبه المنطقية، وخرجه وأرجعه إلى القياس المنطقي الأرسطي الشمولي من حيث الشكل، واعتبره من الأقيسة الخطابية (التي تعتمد على المقدمات المقبولة) من حيث المادة. إذ يقول: "ولننقل الآن في المبادئ الخاصة بالصنائع التي تلتئم عن المقبولات الأوائل، وهذه المبادئ هي التي تأتلف منها الأقوال التي يسميها أرسطوطاليس المقاييس الفقهية التي يذكرها في آخر كتابه المعروف بأنالوطيقي الأول، ويقول إنها ترجع إلى القياسات التي أحصاها في أول ذلك الكتاب، وهو قوله أيضا: وليس فقط المقاييس الجدلية والبرهانية تكون

١- إن تصفح فهرست عناوين الموضوعات التي يتضمنها أي مصنف من مصنفات أصول الفقه ابتداء من الرسالة فما بعدها، يشهد بصحة ذلك.

بالأشكال التي قيلت، لكن والمقاييس الخطابية والفقهية"[١].

وتسمية هذه المقاييس بالمقاييس الفقهية لا صلة لها بأرسطو في الحقيقة، والموضع الذي يعنيه الفارابي من آخر كتاب أرسطو عن القياس: المسمى بأنولوطيقا الأولى أو التحليلات الأولى، سمى فيه أرسطو هذه المقاييس بقياس الضمير أو أنثوميما وهو "قياس مركب من مقدمات محمودة أو من علامات"[٢]، وما يعنيه أرسطو بالعلامة هو نفس ما يعنيه الفقهاء بالعلة التي يناط بها الحكم في القياس الفقهي والتي تصحح نقلة الحكم من الأصل المقيس عليه إلى الفرع المقاس، إذ يقول أرسطو عنها: "لأن الذي بوجوده يوجد الشيء أو الذي بكونه يكون الشيء، فهو علامة لكون الشيء أو لوجوده"[٣].

وما يعنيه أرسطو بالمقدمات المحمودة هو نفسه ما يعنيه الفارابي بالمقدمات المقبولة، وهي المقدمات الظنية التي لا تصل إلى درجة اليقين، وقد ذكر الإمام الغزالي في المستصفى أن القياس الفقهي لا يخلو من الظن: سواء كانت العلة فيه منصوص عليها بنص شرعي قطعي، أم كانت العلة فيه مستنبطة بالاجتهاد، إذ يقول في الرد على من زعم حصول العلم اليقيني في القياس عن العلة المنصوص عليها بنص شرعي قطعي دون غيرها من العلل المستنبطة: "فللظن مثاران في العلة المستنبطة: أحدهما أصل العلة، والآخر إلحاق الفرع بالأصل فإنه

١- كتاب القياس، ص ٥٤، الفارابي، نشره د رفيق العجم ضمن الجزء الثاني من مجموعته المنطق عند الفارابي، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٨٦م.

٢- انظر التحليلات الأولى (أنولوطيقا الأولى) : ص ٣٠١ – ٣٠٢، الترجمة العربية القديمة التي قام بها تذاري، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الأول من مجموعته منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة ١٩٤٨م.

٣- السابق، ص ٣٠٢.

مشروط بانتفاء الفوارق. وفي العلة المنصوصة مثار الظن واحد: وهو إلحاق الفرع"[١].

وقد ذكر أرسطو في كتابه عن الخطابة، أن الأقيسة الخطابية تهدف إلى الإقناع الممكن لا اليقين[٢].

ويشرع الفارابي في ذكر مبادئ أربعة، تنقسم الأقيسة الفقهية تبعا لها أربعة أقسام، لكن ذلك يجري في إطار إرجاعها جميعا إلى القياس المنطقي الأرسطي الشمولي من حيث الشكل، وكونها جميعا لا تخلو من مقدمة أو مقدمات مقبولة أو ظنية من حيث المادة. مصحوبا بذكر أمثلة فقهية على كل ما يذكره من ذلك.

وبداية يقول الفارابي: "وهذه المبادئ أربعة: فمنها الكلي المفروض على أنه كلي، ومنها الكلي الذي أبدل بدل الجزئي المقصود، ومنها الجزئي المبدل بدل الكلي المقصود، ومنها المثال"[٣].

ويقول في بيان القسم الأول (الكلي المفروض كليا): "فإنها مقدمة مقبولة كلية ينقل الحكم منها إلى الشيء الذي يصح أنه داخل تحت موضوع تلك المقدمة، مثال ذلك: كل خمر محرم. فهذه المقدمة الكلية المقبولة. فمتى صح في شيء ما أنه خمر حكم عليه بالتحريم، وهذه النقلة بقياس مؤتلف في الشكل الأول: وهو أن كل خمر محرمة،

١– المستصفى، جزء ٣، ص ٥٨٤.

٢– انظر: كتاب الخطابة، ص ٩، أرسطو، الترجمة العربية القديمة، نشره د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت، سنة ١٩٧٩م.

٣– كتاب القياس، ص ٥٤.

وهذا الذي في الإناء خمر، فإذا الذي في الإناء محرم"[١].

ويقول في بيان القسم الثاني (الكلي المبدل بدل الجزئي المقصود): "فهو مقدمة مقبولة كلية تبدل مكان مقدمة أخص منها، فإنه قد يكون مقصد القائل جزئيا ما، فينطق بالكلي العام لذلك الجزئي، وقصده الجزئي . . . . مثال ذلك من المقبولات التي لدينا: السارق ينبغي أن تقطع يده، وقد أبدل هذا مكان بعض من سرق وهو السارق بربع دينار مثلا، فنأخذ السارق بهذه الصفة[٢] محكوما عليه بقطع اليد، فتحصل مقدمة كلية، فإذا صح أن زيدا سارق وبهذه الصفة، لزم أن تقطع يده، وهذا قياس مؤتلف في الشكل الأول"[٣].

وأرى أن الصياغة الدقيقة لهذا القسم هو أنه كلي أعم أبدل بدل كلي أخص منه، لا بدل جزئي، وهذا الكلي الأخص هو المقصود الحقيقي، فالنص الشرعي عبر عن قطع يد السارق على نحو أعم، وهو كلي استخدم بدل الكلي الأخص المقصود وهو قطع يد السارق لربع دينار فأكثر، وهذا الكلي الأخص يؤخذ في مقدمة كبرى لقياس من الشكل الأول، وهذا القسم في حقيقته وجوهره -بعد التوضيح المتعلق بالكلي المقصود بالكلام- لا يخرج عن القسم الأول، فكلاهما قياس منطقي شمولي من الشكل الأول تلزم فيه النتائج عن المقدمات اعتمادا على أن الحكم الذي يصدق على كلي ما، يصدق بالضرورة على ما يندرج تحت هذا الكلي.

١- السابق، نفس الموضع.

٢- أي كونه سارقا لربع دينار فأكثر.

٣- السابق، ص ٥٥ – ٥٦.

والفقهاء يعتبرون هذا النوع من الاستدلال، من باب الاستدلال بصيغ العموم لا من باب القياس، يقول الإمام الغزالي في معرض تعريفه للقياس في كتابه في أصول الفقه (المستصفى): "وأبعد منه إطلاق الفلاسفة اسمه على تركيب مقدمتين يحصل منهما نتيجة: كقول القائل: كل مسكر حرام، وكل نبيذ مسكر، فيلزم منه أن كل نبيذ حرام. فإن لزوم هذه النتيجة من المقدمتين لا ننكره، لكن القياس يستدعي أمرين يضاف أحدهما إلى الآخر بنوع من المساواة . . . فهو عبارة عن معنى إضافي بين شيئين"(١)، ويقول في معرض كلام له عن القياس أيضا: "أحدها أن يشترطوا مع هذا أن يقول: وحرمت كل مشارك للخمر في الشدة. ويقول في رجم ماعز: وحكمي على الواحد حكمي على الجماعة. فهذا ليس قولا بالقياس بل بالعموم"(٢)، فالاستدلال بالمقدمة الكلية لا يعتبر قياسا عند الفقهاء، ولا يعتبرون القياس المنطقي قياسا، بل هو من قبيل الاستدلال بصيغ العموم، وهي من دلالات الألفاظ والنصوص عندهم.

وأما فيما يتعلق بالقسم الثالث (الجزئي المبدل بدل الكلي المقصود) فيقول الفارابي: "فهو أن يكون القول يقصد به أمر ما، فيبدل بعض جزئيات ذلك الأمر بدل الأمر، ويعمل على أن ما لحق ذلك الجزئي فيكون لاحقا لكليه" ثم يقول: "ومثال ذلك من المقبولات التي لدينا: حرم علينا أن نقول للوالدين أف، ولم يقصد به تحريم هذا القول وحده، لكن قصد به تحريم كلي هذا القول وهو التبرم بالوالدين، فإذا علمنا أنه قصد به هذا الكلي حصلت معنا مقدمة كلية وهو أن التبرم بالوالدين حرام، فإذا تبين في شيء ما أنه تبرم بالوالدين، حكم

١– المستصفى، جزء ٣، ص ٤٨٣.

٢– السابق، جزء ٣، ص ٤٨٢ – ٤٨٣.

عليه أنه حرام، فيأتلف هذا القياس من الشكل الأول"[١].

ويقول الفارابي فيما يتعلق بالقسم الرابع (المثال): "فهو أحد أمرين متشابهين يحكم على أحدهما بحكم من جهة ما هو موصوف بالشيء الذي شابه به الأمر الآخر، فالذي علم حكمه مثال لما لم يعلم حكمه، فينقل الحكم الذي حكم به عليه إلى الشبيه الآخر، وإنما يعلم أن الحكم الذي حكم به على أحدهما هو حكم عليه من جهة الذي به تشابها، حتى يكون ذلك الأمر الذي صرح بحكمه كأنه أبدل بدل الشيء الذي به تشابها"، وهذا القسم لا يختلف في الحقيقة عن القسم السابق، ولذلك يستأنف الفارابي فيقول: "فالمثال يكاد يكون قريبا من الأمر الجزئي الذي أقيم مقام الكلي . . . وإذا صح ذلك حصلت مقدمة كلية، وإذا تبين في شيء ما أنه داخل تحت موضوع تلك المقدمة، انتقل الحكم الذي حكم به على المثال إلى ذلك الشيء، وائتلف قياسه في الشكل الأول، والمثال الذي ذكرناه في الباب الذي قبل هذا قد يصلح بعينه أن يكون ههنا"[٢].

وهذان القسمان الأخيران اللذان هما في الحقيقة قسم واحد ، هو ما اعتبره الفقهاء قياسا، يقول الإمام الغزالي في كتابه في المنطق معيار العلم عند حديثه عن التمثيل: "وهو الذي تسميه الفقهاء قياسا"[٣]، وقد عني به الفقهاء عناية كبيرة، لكن على نحو مختلف عن النحو الذي اهتم به الفارابي.

فالإمام الشيرازي على سبيل المثال، يعرف القياس فيقول:

١- كتاب القياس، ص ٥٦ – ٥٧.

٢- السابق، ص ٦١.

٣- معيار العلم، ص ١٦٥، الإمام الغزالي، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٦١م.

"حمل فرع على أصل في بعض أحكامه بمعنى يجمع بينهما، وإجراء حكم الأصل على الفرع"[١]. ثم يمضي فيقسمه إلى ثلاثة أقسام: قياس علة بنوعيه: الجلي والخفي[٢]، وقياس دلالة[٣]، وقياس شبه[٤]. ثم يأخذ في ذكر تفاصيل أركان القياس: وهي الأصل والفرع والعلة والحكم[٥]. وهو تناول يغلب عليه الاهتمام بالتفاصيل العملية والتطبيقية لهذا النوع من الاستدلال (القياس الفقهي أو القياس بالمثال).

بينما كان اهتمام الفارابي بهذا النوع من الاستدلال، ينحصر في الجانب النظري المتعلق بإبراز الأساس العقلي الذي ينبني عليه هذا النوع من الاستدلال والذي يسوغ نقل الحكم من المثال إلى شبيهه، وهو ما يتمثل في تخريجه والرجوع به إلى القياس المنطقي الأرسطي الشمولي.

١- اللمع في أصول الفقه، ص ١٩٨.

٢- انظر السابق، ص ٢٠٤ – ٢٠٨.

٣- انظر السابق، ص ٢٠٨ – ٢٠٩.

٤- انظر السابق، ص ٢٠٩ – ٢١٠.

٥- انظر السابق، ص ٢١٢ – ٢٤٣.

خاتمة

يمكن القول بأن الفارابي ربما يكون الفيلسوف الإسلامي الوحيد الذي انفرد بتقديم رؤية فلسفية كاملة عن الشريعة بمفهومها العملي، مقارنة بغيره من الفلاسفة الإسلاميين.

ويمكن القول بأن الفارابي أكثر توافقا مع الدين (ولا يعني ذلك بالضرورة أنه متوافق بشكل كامل) كلما كان الأمر أكثر اقترابا من الجانب العملي، وأكثر توافقا مع الفلسفة كلما كان الأمر أكثر اقترابا من الجانب النظري، وذلك يرجع إلى أن الفلسفة النظرية تملك تفاصيل تتعارض بدرجة أو بأخرى مع تفاصيل تتضمنها العقيدة الإسلامية (مهما حاول الفارابي أو غيره التقليل من شأنها أو إدعاء التوفيق والتقريب حولها)، بينما الفلسفة العملية لا تملك مثل هذه التفاصيل في نطاق بحثها وبالتالي فمساحة التعارض بينها وبين تفاصيل الشريعة الإسلامية تكاد تتلاشى إلى حد كبير.

وتقريبا كل القضايا التي تناولها الفارابي فيما يتعلق بالشريعة، باستثناء: ما له تعلق بجوانب من الفلسفة النظرية، وما يتعلق بتناوله للقياس الفقهي. يمكن القول بأنها صدى تأثر واضح بالبيئة الفقهية الإسلامية ككل دون تحديد لأسماء أو مذاهب بعينها، ولم يكن لها جذور حقيقية في الأوساط الفلسفية المحضة.

واختلف تناول الفارابي للقياس الفقهي عن تناول الفقهاء له، فالفارابي غلب عليه الاهتمام بالجانب المنطقي، بالكشف عن الأساس العقلي الذي ينبني عليه هذا النوع من الاستدلال، والمتمثل في أنه يعود ويرجع في الحقيقة إلى القياس المنطقي الأرسطي الشمولي، بينما كان تناول الفقهاء لهذا القياس في مؤلفاتهم الأصولية ينصب على التفاصيل العملية، دون اهتمام برده إلى القياس المنطقي الذي لم يعتبروه قياسا، واعتبروه من قبيل الاستدلال بصيغ العموم.

المراجع والمصادر

١- القرآن الكريم.

الإمام الآمدي

٢- الإحكام في أصول الأحكام، دار الصميعي للنشر والتوزيع، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٤هـ - ٢٠٠٣م.

دكتور إبراهيم مدكور

٣- في الفلسفة الإسلامية منهج وتطبيقه، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثالثة منقحة، سنة ١٩٧٦م.

دكتور أحمد عبد الحميد غراب

٤- مقدمة تحقيقه لكتاب الإعلام بمناقب الإسلام للعامري.

أرسطو

٥- التحليلات الأولى (أنولوطيقا الأولى) الترجمة العربية القديمة التي قام بها تذاري، نشرها د عبد الرحمن بدوي ضمن الجزء الأول من مجموعته منطق أرسطو، مطبعة دار الكتب المصرية، القاهرة، سنة ١٩٤٨م.

٦- الخطابة، أرسطو، الترجمة العربية القديمة، نشرها د عبد الرحمن بدوي، وكالة المطبوعات بالكويت – دار القلم ببيروت، سنة ١٩٧٩م.

الإمام الإسنوي

٧- التمهيد في تخريج الفروع على الأصول، تحقيق د محمد حسن هيتو، مؤسسة الرسالة للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثانية مزيدة ومنقحة، سنة ١٤٠١هـ - ١٩٨١م.

أفلاطون

٨- فيدون، ترجمة د عزت قرني، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة، الطبعة الثالثة معدلة ومنقحة، سنة ٢٠٠١م.

٩- القوانين، ترجمه من اليونانية للإنجليزية د تيلور، وترجمه منها للعربية د محمد حسن ظاظا، الهيئة المصرية العامة للكتاب، القاهرة، سنة ١٩٨٦م.

دكتور ألبير نصري نادر

١٠- مقدمة تحليلية لكتاب آراء أهل المدينة الفاضلة للفارابي.

الإمام البخاري

١١- صحيح البخاري ترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، بيت الأفكار الدولية للنشر والتوزيع، الرياض، سنة ١٤١٩هـ - ١٩٩٨م.

الإمام الترمذي

١٢- سنن الترمذي، طبعة بيت الأفكار الدولية، الرياض.

الإمام الجويني

١٣- البرهان في أصول الفقه، تحقيق د عبد العظيم الديب، طبع على نفقة أمير قطر، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٩هـ.

الإمام أبو داود

١٤- سنن أبي داود، مكتبة المعارف، الرياض، الطبعة الثانية.

الإمام الرازي

١٥- المحصول في أصول الفقه، تحقيق د طه جابر العلواني، مؤسسة الرسالة، بيروت.

ابن رشد

١٦- بداية المجتهد ونهاية المقتصد مع شرح وتحقيق د عبد الله العبادي، دار السلام للطباعة والنشر والتوزيع والترجمة،

القاهرة، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

١٧- فصل المقال فيما بين الحكمة والشريعة من الاتصال، دراسة وتحقيق د محمد عمارة، دار المعارف، القاهرة، الطبعة الثانية

الإمام الشافعي

١٨- الرسالة، تحقيق الشيخ أحمد محمد شاكر، دار الكتب العلمية، بيروت.

الإمام الشيرازي

١٩- اللمع في أصول الفقه، تحقيق: محي الدين ديب مستو – يوسف علي بديوي، دار الكلم الطيب – دار ابن كثير، بيروت – دمشق، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٦هـ - ١٩٩٥م.

العامري

٢٠- الإعلام بمناقب الإسلام، تحقيق ودراسة د أحمد عبد الحميد غراب، دار الأصالة للثقافة والنشر والإعلام، الرياض، الطبعة الأولى، سنة ١٤٠٨هـ - ١٩٨٨م.

٢١- الأمد على الأبد، تحقيق أورت ك روسن، دار الكندي، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٣٩٩هـ - ١٩٧٩م.

دكتور عبد الله العبادي

٢٢- مقدمة شرحه وتحقيقه لكتاب بداية المجتهد ونهاية المقتصد لابن رشد.

دكتور علي إمام عبيد

٢٣- نظرية النبوة عند مسكويه، بحث منشور ضمن حولية كلية أصول الدين وكلية القرآن الكريم بطنطا، المجلد الرابع، العدد الثامن عشر، سنة ١٤٢٨هـ - ٢٠٠٧م.

الإمام الغزالي

٢٤- المستصفى من علم الأصول، تحقيق د حمزة زهير حافظ، طبعة الجامعة الإسلامية، المدينة المنورة.

٢٥- المنقذ من الضلال، نشره د عبد الحليم محمود مع أبحاث في التصوف ودراسات عن الإمام الغزالي، دار الكتب الحديثة، القاهرة

٢٦- معيار العلم، الإمام الغزالي، تحقيق د سليمان دنيا، دار المعارف، القاهرة، سنة ١٩٦١م.

الفارابي

٢٧- آراء أهل المدينة الفاضلة، تحقيق وتقديم د ألبير نصري نادر، دار المشرق (المطبعة الكاثوليكية)، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٨٦م.

٢٨- إحصاء العلوم، تقديم وشرح د علي بو ملحم، دار ومكتبة الهلال، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٩٦م.

٢٩- تلخيص نواميس أفلاطون، نشره د عبد الرحمن بدوي ضمن كتاب أفلاطون في الإسلام، دار الأندلس للطباعة والنشر والتوزيع، بيروت، الطبعة الثالثة، سنة ١٤٠٢هـ - ١٩٨٢م.

٣٠- السياسة المدنية، تحقيق وتقديم د فوزي متري نجار، المطبعة الكاثوليكية، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٩٦٤م.

٣١- فصول منتزعة، تحقيق وتقديم د فوزي متري نجار، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩٣م.

٣٢- كتاب القياس، نشره د رفيق العجم ضمن الجزء الثاني من مجموعته المنطق عند الفارابي، دار المشرق، بيروت، سنة ١٩٨٦م.

٣٣- كتاب الملة ونصوص أخرى، تحقيق وتقديم د محسن مهدي، دار المشرق، بيروت، الطبعة الثانية، سنة ١٩٩١م.

دكتور فوزي متري النجار

٣٤- مقدمة كتاب السياسة المدنية للفارابي.

الإمام القرطبي

٣٥- الجامع لأحكام القرآن الكريم، تحقيق د عبد الله بن عبد المحسن التركي، مؤسسة الرسالة، بيروت، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٧هـ - ٢٠٠٦م.

الإمام ابن القيم

٣٦- إعلام الموقعين، دار ابن الجوزي، السعودية، الطبعة الأولى، سنة ١٤٢٣هـ.

الإمام مسلم

٣٧- صحيح مسلم، تحقيق وترقيم محمد فؤاد عبد الباقي، طبعة مكتبة الحلبي بالقاهرة، طبع دار الحديث بالقاهرة عن طبعة دار الحلبي، الطبعة الأولى، سنة ١٤١٢هـ - ١٩٩١م.